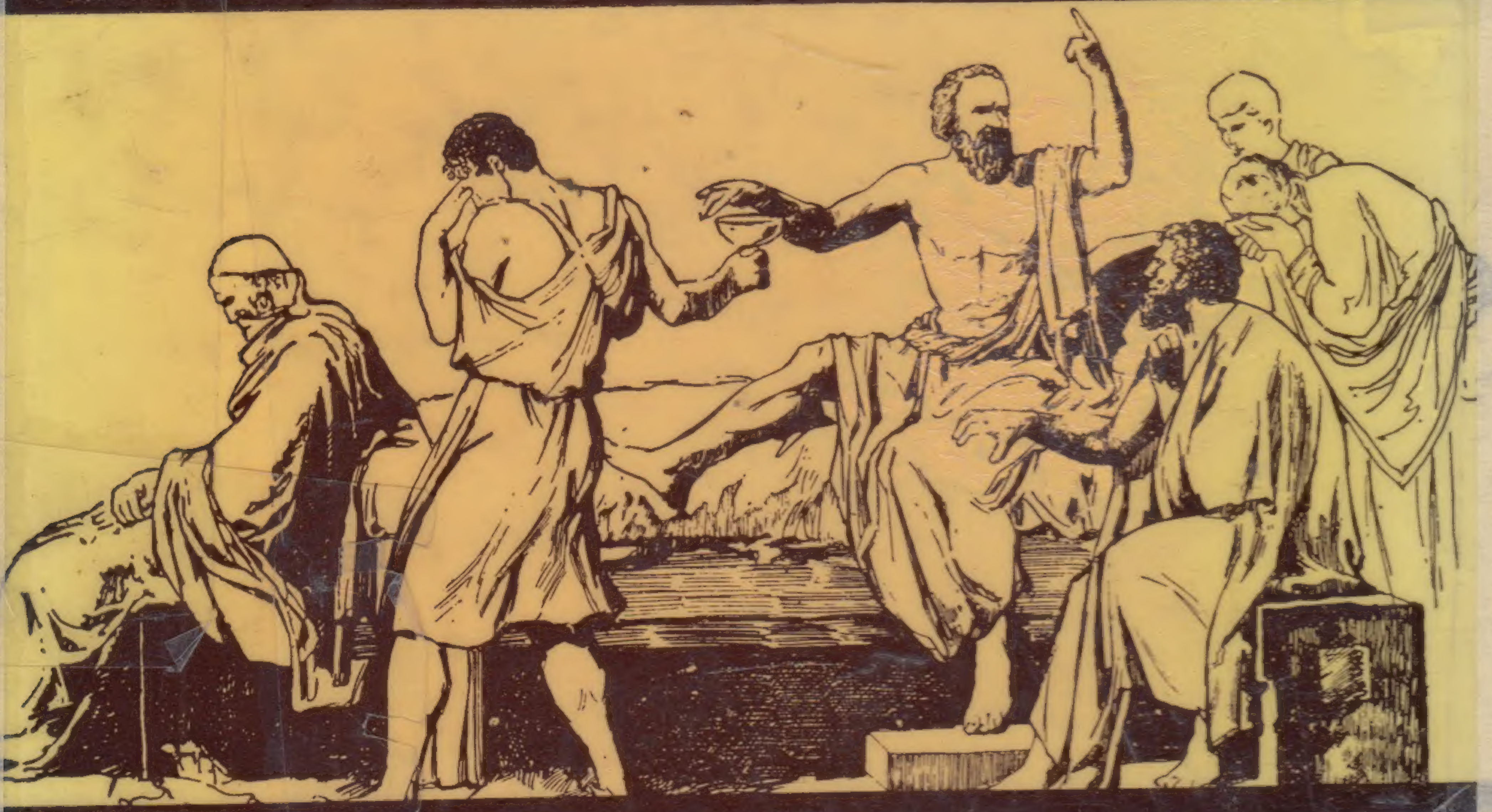


الموسوعة الفقهية المختصرة



نقلها عن الإنجليزية

جلال العشري

فؤاد كاميل

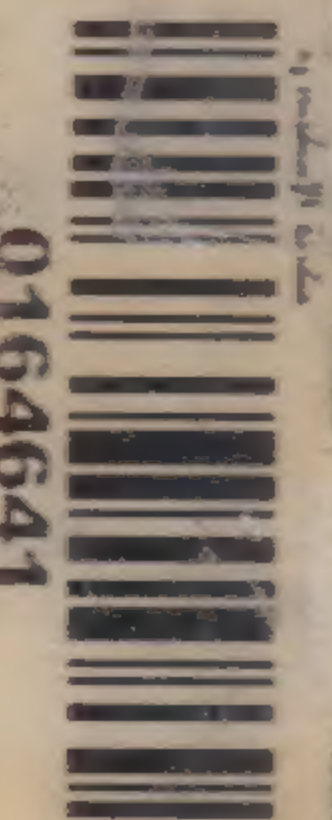
عبد الرشيد الصادق

الدكتور زكي نجيب محمود

راجعها وأشرف عليها وأضاف شتات إسلامية

دار القلم للكتاب

بيروت - لبنان



الموسى والفلسفة المختصرة

نقلها عن الإنجليزية

عبد الرشيد صادق

جلال العشري

فؤاد كامل

إعطاء واشرف عليها افاضان شخصيات إندونيسية

الدكتور زكي نجيب محمود

كتاب الفلاسفة

وآرائهم

لا شك

مقدمة

بقلم المحرر

عبثا عن حل للغز الكون بل انه سيبحث عبثا عما يقال عن حقيقة المادة أو عدم حقيقتها ، وعما اذا كانت المعايير الأخلاقية موضوعية أو ذاتية ، أو عن العلاقة بين العقل والبدن . لكن يبقى مع ذلك مهام كثيرة أخرى يمكن لموسوعة فلسفية أن تؤديها ، فمن الممكن - أولا - تقديم شروح للمصطلحات الفنية الرئيسية التي يستخدمها الفلاسفة على اختلاف آرائهم ، ذلك أن مصطلحات من قبيل « تحليلي » و « مقولة » و « كلي » و « جدل » و « معطى حسي » تستخدم في النصوص الفلسفية بصفة مستمرة ولا يمكن لمعجم - حتى ولو كان أفضل المعاجم - أن يقدم لها شرحا وافيا . ثم يمكن - ثانيا - تقديم عرض للإجابات الرئيسية عن الأسئلة الفلسفية ، أعني لتلك المواقف النموذجية التي يشيع الأخذ بها شيوعا جعلنا نطلق عليها أسماء من قبيل الواقعية ، والمثالية ، والواحدية ، والثنائية ، والاسمية ، والتصورية ، والعقلية ، والتجريبية ، فهذه المذاهب أقرب إلى أن تكون هياكل لمواقف فلسفية منها إلى أن تكون إجابات وافية ؛ وإن فيلسوفا جديرا بالاعتبار لا يمكن أن يوصف وصفا وافيا بأنه يعتنق مزيجا - أي مزيج - من هذه المذاهب ، لأن لديه دائما إضافته الجديدة الخاصة به والتي يتصدى لتقديمها . لكن قراءة الفلسفة مستحيلة على من يبتغيها دون شيء من الفهم لهذه المصطلحات وذلك على الرغم من خطورة الكثير منها وتضليلها .

ثم يمكن - ثالثا - عرض أعمال الفلاسفة وآرائهم كل على حدة بصورة موجزة ؛ نعم انه لا شك في أن هذا العرض لن يغني كل الغناء عن

لعل هناك ميادين للبحث تقتصر فيها المهمة الرئيسية للقائم بعملية التجميع لموسوعة ما ، والمغتبط لما يفعل ، على جمع طائفة من المقالات المحايدة التي تعرض النتائج الرئيسية المتفق عليها . والظاهر أن هذا القول يصدق بالنسبة للعلوم الا فيما يتعلق بأحدث ما وصل اليه البحث من تخوم ، وما لا يزال تأملات عند طلائع السير العلمي . أما الفلسفة ، فليس فيها مجموعة من النتائج متفق عليها باجماع محترفيها ، وذلك لأسباب سنبحثها في موضع تال من هذه المقدمة .

قال ديكارت في كتابه « مقال في المنهج » :
« ليس في نطاقها (أي في نطاق الفلسفة) أمر واحد ليس موضعاً للخلاف حتى اليوم . » وهو قول يصدق في القرن العشرين صدقه في القرن السابع عشر . ومن هنا كانت أية مجموعة من الاجابات التي توضع لمشكلات الفلسفة الرئيسية - باللغة ما بلغت شهرة مؤلفيها - اما أن تمثل وجهة واحدة من بين مالا يحصى من وجهات النظر وأن تكون بمثابة بيان حزبي ، واما أن يظل يناقض بعضها بعضا . ويترتب على هذا أنه لا يمكن لأية موسوعة فلسفية أن تضطلع بتقديم اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة دون أحد أمرين : فاما أن تخدع قراءها بأن تصور لهم ما هو في حقيقة الأمر أحد الآراء المتخاصمة على أنه الاجابة المتفق عليها ، واما أن تربكهم بسلسلة من الاجابات المتعارضة ، ولما كان الأمر كذلك فقد آثرنا ألا نجيب عن هذه الأسئلة اطلاقا .

ولهذا فالباحث في هذه الموسوعة سيبحث

قراءة الفيلسوف نفسه ، لكن اما أن يمدنا بمعلومات تقوم من فلسفة الفيلسوف مقام الأرضية من الصورة ، واما أن يكون دليلا أوليا يهدينا في قراءة مؤلفاته .

ويمكن - أخيرا - أن تشار إشارة يسيرة الى الميادين الرئيسية للبحث الفلسفي ، وذلك بمقالات تكتب عن المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال تحاول أن تبين ماهي المشكلات الفلسفية التي يعالجها الفلاسفة في نطاق هذه الميادين . ومعظم مقالات هذه الموسوعة يندرج في مجموعة أو في أخرى من هذه المجموعات الأربع وهي : شرح المصطلحات الفنية ، وتعريف بالمذاهب المشهورة ، وعرض للفلاسفة كل على حدة ، ووصف عام للميادين الرئيسية في البحث الفلسفي . لكن أكثر الكتاب أمانة ونزاهة لا بد - حتى في مقالات من هذا القبيل - أن يقع في شيء من التحيز لأنه لا بد أن يختار ويشرح ويفسر ؛ بيد أنه في إمكان القارئ إذا ما وضع في اعتباره هذا التحفظ الذي لا مناص منه ، أن يطمئن الى أنه واجد هنا معلومات دقيقة بدلا من تعبيرات يتحيز بها أصحابها لرأي خاص .

على أن هذه الموسوعة موجزة ، ولا جدال في أن تحقيق الإيجاز يقتضي حذف المواد التي لا تقتضيها الضرورة . لكن على المحرر مع ذلك أن يواجه قرارات عسيرة ؛ فهل يحاول أن يضمّن الموسوعة مقالات في كل موضوع قد يتوقع أو قد يأمل قارئ - غير مسرف في توقعه أو أمله - أن يجد عنه بعض العلم ؟ ان محاولة كهذه مصيرها الى الفشل ، لكنها حتى بصرف النظر عن هذا لا يمكن أن تتم الا نظير إيجاز المقالات جميعا إيجازا شديدا . زد على ذلك أن هذا الاجراء معيب بنقص يحسم لنا الأمر حسما وهو أن موضوعات كثيرة لا يمكن أن يقال فيها شيء يستحق الذكر في حيز مقالة قصيرة ؛ فتاريخ ميلاد كانت وتاريخ وفاته وقائمة بأهم مؤلفاته الفلسفية يمكن أن تكتب في

مقالة لا يتجاوز عدد كلماتها مائة كلمة ، أما اذا أردنا أن نقدم عرضا لآراء كانت ، كائنا ما كان هذا العرض ، فمن المحقق أن شيئا يقال في فقرة أو فقرتين قصيرتين لا بد أن يتصف بما هو أسوأ من عدم النفع ، لأنه سيكون غير مفهوم في معظمه ومضللا حيث يكون مفهوما . والواقع أن المقالة التي عن كانت في هذه الموسوعة تشتمل ستة آلاف كلمة تقريبا ، وسوف يتبين القارئ المطلع على الفور - وهذا ما ينبغي أن نطالب القارئ غير المطلع أن يسلم به - أن هذه المقالة عرض بسيط واضح لفلسفة كانت كأقصى ما يكون العرض البسيط الواضح لفلسفة كانت اتفاقا مع الدقة ، وأن ليس فيها ما يمكن أن يحذف في عرض يسعى الى انصافه ؛ فستة آلاف كلمة في هذه الحالة هي الحد الأدنى الملائم لتوافر الدقة وإمكان الفهم .

الإيجاز المسرف في المقالات ، كل على حدة ، ليس اذن بالمنهج المعقول لتحقيق إيجاز شامل في المجموع ، لذلك حددنا العدد الاجمالي للمقالات التي تحتويها (هذه الموسوعة) متبعين في ذلك مبدأ هو : أنه من الأفضل أن نحصل على عدد متوسط من المقالات المفيدة من أن نحصل على عدد كبير من المقالات غير المفيدة ، هذا على الرغم من أن للاختيار نقائصه . وبصرف النظر عن المجهود البين الذي بذلناه لتضمين الموسوعة ماهو مهم بدلا مما هو غير مهم وللتنبؤ بما عسى أن يبحث عنه القارئ على أرجح الظن ، فهناك عدد من المبادئ التي قامت في عملية الاختيار بدور من المفيد أن نطلع عليه القارئ .

أول المبادئ وأهمها هو أننا اخترنا تفسيراً ضيقا الى حد ما لما عساه أن يكون قوام الفلسفة ، تفسيراً أقرب الى ما تعارف عليه الفلاسفة المحترفون في المأثور الفلسفي الغربي منه الى العرف الشعبي . فالفيلسوف في نظر التفكير الشعبي رجل صاحب مبدأ سام ، وهو معصوم كأقوى ما تكون عصمة الانسان مما يشغل الفانين من عامة الناس من

التهجيد ، فليس في الموسوعة مقالة واحدة عن لورد كينز الذي ليس من عمل مطبوع يسهم به في ميدان الفلسفة الا رسالة في الاحتمال هامة لكنها عويصة . والقراء الذين يستطيعون أن يتناولوا مثل هذه الموضوعات وأمثال هؤلاء المؤلفين على نحو مفيد سيكونون في غنى عن ارشاد هذه الموسوعة .

ولقد افترضنا - ثالثا - أن القارئ لن يكون لغويا خبيرا ، وعلى ذلك أبعدنا من الفلسفة من ليست أعمالهم ميسورة في ترجمات انجليزية أو أننا قد تناولناهم بصورة لعلها أوجز مما كان يجدر بمنزلتهم ؛ فهذه الموسوعة لا تزعم اذن أنها دليل شامل للفلسفة الحديثة ، وإن كانت تحاول أن تتجاوز حدود الاتجاهات الفلسفية البريطانية والأمريكية المعاصرة .

لكن من العيب أن نزع أن في إمكاننا أن نقدم لكل ما أوردناه وكل ما أبعدناه مسوغا معقولا؛ فبصرف النظر عن أخطاء السهو التي تعزى لكون المحرر معرضا للخطأ بحكم طبيعته البشرية ، كان لا مناص من أن نتخذ بعض القرارات المرنة الجزافية فيما يتعلق بمحتويات (الموسوعة) . وإن المحرر ليبادر الآن فورا الى التعبير عن أسفه لأولئك الذين كانوا يودون اختيارا غير اختيارنا ، فلو انه استطاع أن يضيف الى ما اختار لأضاف الكثير ، لكن الواقع هو أن كل اضافة لما في الموسوعة كان لابد أن تقتضى حذف شيء آخر مما أوردناه .

وكان أصعب قرار واجهناه في اختيار المقالات هو القرار الخاص بالفلاسفة الأحياء الذين مازالت أعمالهم رهن التطور . فلقد أوردنا كثيرا من الفلاسفة الأحياء لكننا لم نتناول منهم أولئك الذين مازالت أعمالهم رهن التطور الا على نحو مختصر لا يدل على قيمتهم كلها ، وجعلنا الأفضلية لذوى الكتابات الميسورة في صورة كتب على أولئك الذين يغلب أن تكون كتاباتهم في المجالات

اهتمامات ومشكلات قصيرة الأجل ، فهو رجل هادئ لا يجفل في مواجهة الشدائد ، يحمل رسالة الى الناس تدلهم كيف يحيون أفضل حياة وأحكمها ، رسالة تسمى « فلسفة الحياة » . لكن الفلاسفة في المآثور الغربي لم يحرزوا شهرتهم بفضل سمات من هذا القبيل حتى ولو كانوا يتصفون بها، فقد أحرز أفلاطون وأرسطو والأكويني وديكارت ولوك وباركلي هيوم وكانت وغيرهم من الفلاسفة الغربيين مكانتهم العظيمة بطرق جد مختلفة عن هذه الطرق ، وأنه ليعد - بصفة عامة - خروجنا عن الموضوع أن نسأل عن « فلسفتهم في الحياة » . ولعل الفلسفة في الغرب لم توائم هذه الصورة الشعبية الا لفترة قصيرة قرب ميلاد المسيح عندما كان الحكماء الرواقيون والابيقوريون يتجادلون في الطريقة التي ينبغي أن تعاش بها الحياة . أما الفلسفة الشرقية فباستثناء عدد قليل يستوقف النظر (من فلاسفتها) قد كانت في صورتها التقليدية أكثر اتفاقا مع هذا التصور الشعبي ؛ أما وقد قررنا أن نقصر مجالنا على الفلسفة كما مارسها كبار الفلاسفة الغربيين ، فقد أبعدنا بناء على ذلك الفلسفة الشرقية التقليدية . وليس في هذا القرار ايحاء بأن الحكماء البوذيين والكنفوشيين غير جديرين بالاهتمام ، كل ما هنالك أن أعمالهم ليست على علاقة وثيقة بأعمال الفلاسفة الغربيين ، وأنه ليس من الممكن أن نجتمع موضوعين في نطاق موسوعة واحدة موجزة . ولا شك أن اتخاذ قرار بشأن الطريقة التي ينبغي أن نحيا بها أهم من أي جهاد ذهني في سبيل الفهم النظري ، لكن هذا المطلب الأخير هو مقصد الفلسفة الغربية.

والمبدأ الثاني للاختيار هو أننا قد جعلنا الأولوية لحاجات القراء غير المتخصصين ، وأننا بناء على ذلك قد اقتصرنا على أقل عدد ممكن من المقالات التي تتناول مشكلات على درجة عالية من الاحتراف ، والتي تتناول الفلاسفة الذين تخصصوا في تلك المشكلات ؛ وهكذا أبعدنا تأملات المنطق المسرفة في

المتخصصة ؛ فقد كان من المستحيل فى هذا الميدان الخاص أن نجعل منزلة الفيلسوف هى المبدأ الوحيد للاختيار .

ولعل القارىء يذكر قولنا فيما تقدم أننا قد تجنبنا المقالات التى تحاول أن تجيب اجابة مباشرة على مشكلات الفلسفة الكبرى لأنه ليس فى ميدان الفلسفة اجابات متفق عليها ، ولأن أية اجابة من هذا النوع تقدم فى هذه الموسوعة لابد أن تكون بناء على ذلك متحيزة وغير ملائمة على نحو ما لمحتويات موسوعة . ولقد يبدو هذا القول كما لو كان هجوما على الفلسفة معاديا لها ، ولقد يكون بمثابة تبرير للرأى الذى يردد فى غير قليل من الأحيان وهو أن دراسة الفلسفة حماقة لا طائل من ورائها ومثيرة للقلق . أفلا يبدو أن الفلسفة مضیعة للكلام دون جدوى ، وعلى الانسان أن يعرض عنها مادامت قدماء ثابتتين على الأرض ؟ فما أحرانا - اذن - أن نمحص الأسباب التى أدت الى هذا الذى ينقص الفلسفة من الوصول الى نتائج متفق عليها لتنبين ان كانت مسوغة مقبولا لسائر ضروب التفریع العنيف التى تتعرض لها الفلسفة .

« الفلسفة » كلمة يونانية منقولة الينا بحروفها وهى تترجم عادة بعبارة « محبة الحكمة » ، لكن لعل الأفضل أن تترجم الى « محبة المعرفة » . على أنه لم يحدث قط أن عدت جميع المعارف مما يدخل فى نطاق الفلسفة ، فلم يحدث قط أن عدت المعلومات الجزئية العملية التى ليست لها دلالة نظرية مما يدخل فى نطاق الميدان الخاص بالفيلسوف ؛ فقد يعرف الفيلسوف أسماء جيرانه وكيف يمزج نوعا من أنواع الشراب ، لكن معلومات كهذه لا تعد جزءا من الدراسة الفلسفية . بيد أن الفلسفة فى أول الأمر - وهذا ما ينبغى أن نؤكد - كانت تحتوى على كثير من ميادين البحث التى تعد الآن خارجه تماما عن نطاق قدرة الفيلسوف بما فى ذلك ما قد نسميه الآن بالعلم ؛ فحتى الجغرافيا قد عدت جزءا من الفلسفة فيما زعم لها الجغرافى

الاغريقى الكبير سترابو . وبصفة عامة فإن أى بحث يحفز اليه حب الاستطلاع النظرى أكثر مما تحفز اليه الحاجات العملية المباشرة كان يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الاصلى المتعارف عليه للكلمة .

فلما أخذت تلکم المباحث التى نسميها الآن بالعلوم تتكون ، صار من المناسب شيئا فشيئا أن نميز فى نطاق الفلسفة بين الاهتمامات الخاصة المختلفة بتسميتها « بالفلسفة الطبيعية » و « الفلسفة العقلية » و « الفلسفة الميتافيزيقية » . ومع ذلك فحتى وقت قريب كالقرن السابع عشر لم تكن الفلسفة الطبيعية تعد على عهد نيوتن سوى أنها اهتمام خاص فى نطاق موضوع واحد ؛ فالفلسفة الطبيعية فى نظر نيوتن الذى تخصص فيها كانت أبعد ما تكون عن علم ضيق الحدود كالفيزيكا المعاصرة كما يدل على ذلك قوله فى كتابه « الأسس » : « وعلى ذلك فإن كثيرا مما نقوله عن الله بناء على دراسة ظواهر الأشياء انما هو بغير شك جزء من الفلسفة الطبيعية » لكن لما تقدمت المعرفة بالرياضة البحتة أولا ، ثم بطبيعة العالم الفيزيقي فالكيميائية ، أصبحت هذه الدراسات مباحث يتفرغ لها الاخصائيون ، وذات مناهج يحتويها اهتمام الفيلسوف ، وبذلك صارت علوما قائمة بذاتها . وكان علم الحياة - ذلك المجال الذى أسهم فيه أرسطو قديما بتلك المؤلفات العظيمة - هو العلم الذى انشق بعد ذلك (عن الفلسفة) ؛ ففى منتصف القرن التاسع عشر ، استطاع هيربرت سبنسر أن يؤلف نسقا فلسفيا يبتدىء بالمبادئ الميتافيزيقية الأولى وينتهى برسالة فى الاخلاق ويتضمن فيما بين البداية والنهاية كتابا فى علم الحياة ؛ لكن هذا المبحث كان فى طريقه بالفعل الى أن يصبح علما قائما بذاته . أما علم النفس الذى جرى العرف على تسميته بالعلم العقلى أو بالفلسفة العقلية ، فلم يصبح علما خاصا الا فى فترة تعيها الذاكرة الحية ومازال يدرس فى اكسفورد وكيمبردج مقترنا عادة بالفلسفة . وعلى الرغم من أن المنطق متضمن فى هذه الموسوعة بوصفه جانباً من

الفلسفة ، الا أنه قد أصبح في الوقت الحاضر من التعقيد الفني بحيث يدرس في بعض الجامعات في أقسام الرياضة أكثر مما يدرس في أقسام الفلسفة .

من هذا نرى أن مجال الفلسفة قد تقلص شيئا فشيئا ؛ فجميع البحوث النظرية في طفولتها هي جزء من الفلسفة ، ولا تكف عن أن تكون جزءا من الفلسفة الا حينما تصبح علوما راسخة ذات مناهج فنية خاصة بها ونتائج متفق عليها . وهكذا نجد في متناول أيدينا أحد الأسباب التي تفسر لنا لماذا لا يوجد في الفلسفة نتائج متفق عليها ؛ وهو أننا متى وجدنا منها وطيدا للسير في البحث وطريقة متفقا عليها لتمحيص الفروض في أي مجال من مجالات الفلسفة (أو فيما كان يعد فلسفة فيما مضى) نكف عن أن نسمى هذا المجال فلسفة . ومن هنا كانت الفلسفة أما أنجبت العلوم كلها بالانقسام ، اذ كانت جميعها جزءا منها ثم ولدتها وعينت بها ابان طفولتها الواهنة ، أما وقد كبرت الآن فانها تثبت استقلالها بالطريقة الطبيعية التي يثبت بها الأطفال استقلالهم .

ولدينا فيما قدمنا تبرير كاف لدراسة الفلسفة بوصفها المصدر الأصلي لكل فهم نظري للعالم ، ومن ثم - بطريق غير مباشر - فهي المصدر الأصلي لسيطرنا على بيئتنا ؛ يضاف الى ذلك أنه قد يكون من قبيل التسرع أن نزعّم أنه ليست هناك علوم أخرى ما تزال في حضانة الفلسفة وهي في مرحلة الطفولة من نموها . فاذا كان هناك جانب من نشاط الفلاسفة ما يزال يبذل بوصفه المحاولات الاستكشافية الأولى في علوم جديدة ، فإن هذا يفسر لنا تفسيراً جزئياً على الأقل لماذا ماتنفك الفلسفة يعوزها أن تكون لها نتائج متفق عليها . فالى أن تتوطد دعائم علم ما من العلوم ، لا يستطيع أحد أن يعرف على نحو يقيني ماهي المناهج السليمة لتناوله ، أو حتى أن يعرف ماذا عسانا أن نفيده من وراء البحث فيه ؛ وكل ما هو مستطاع عندئذ هو

أن نتحسس منهاجنا في البحث تحسسا مستنيرا ، حتى يوفق العبقرى بمخالفة الحظ الى أن يضع العلم على أساس وطيء ، ومثل هذا العبقرى لا يعرفه الناس بعدئذ بوصفه فيلسوفا بل يعرفونه بوصفه أول من أسس كذا أو كذا من العلوم .

ان أحدا لا يستطيع التنبؤ بعدد العلوم التي ستنضوها الفلسفة على مر الزمن ، وان يكن تهورا منا أن نفترض بأن هذه العملية قد بلغت ختامها . لكن هنا يثار السؤال عما اذا كان حتما علينا أن نفترض بأن هذه هي المهمة الوحيدة للفلسفة ، أعني اذا كان علينا ألا نعد الفلاسفة أكثر من قابلات لتوليد العلوم التي يجدونها في مرحلة الأجنة ، فعلى أن نسأل عما اذا كان البحث الذي يشتغل به الفلاسفة الآن سوف يتحول بأسره في يوم من الأيام الى طائفة من العلوم الخاصة ، أو أنه - ان لم يفعل - سوف يعد عقيما غير مجد كالنتيجيم والعرافة ، أم أن هنالك مجالا متميزا للفلسفة يختلف بطبيعته عن مجال العلوم بحيث لا تكون وصاية الفلسفة على العلوم الناشئة الا مهمة جزئية من مهام الفيلسوف .

لقد شاعت في تاريخ الفلسفة مزاعم كثيرة يدعى أصحابها أنهم أقاموا ميادين خاصة من البحث الفلسفي يمكن أن تعد النتائج فيها نتائج أو مستكشفات خاصة بالفلسفة؛ بل قد عدت الفلسفة ذاتها في بعض الأحيان علما ، لكنه علم متميز من غيره من العلوم بموضوع بحثه الخاص . فبينما تقوم العلوم الأخرى - وهي العلوم التجريبية كما يسمونها ، كالفيزيكا وعلم الحياة وعلم النفس وأمثالها - ببحث العالم المحسوس ، تقوم الفلسفة بناء على هذه النظرة ببحث العالم المعقول الكامن وراء الظواهر التي تقتصر عليها العلوم ، بحثا لا بد له أن يجري بطريق الاستدلال العقلي الخالص ودون أن يعتمد قط على الحواس . على أن الفلسفة قد وكل اليها - أحيانا أخرى - مهمة الكشف عن

تلك المبادئ العامة والموغلّة في عموميتها مما قد نفرض أنه مشترك بين العلوم كلها وأن هذه العلوم كلها منطقية عليه أو مهمة تفسير العالم تفسيراً شاملاً مؤسساً على نتائج العلوم الخاصة كلها ، أو تقديم نقد عام للعلوم (وياله من زعم خطير عريض الادعاء !) ؛ أو أنه قد وكل إليها مهمة الكشف عن الافتراضات النهائية التي يتضمنها تفكيرنا بأسره . لكن بعض هذه المهام قلما حاولته الفلسفة رغم أنه مما اقترح لها أن تؤديه ؛ وحينما حاولت القيام ببعضها الآخر ، لم يكن يبدو عملها عادة أكثر من مجرد تأملات لعلها تكون غير مفهومة ، ولكنها من المؤكد بغير مسوغ يبررها في نظر الجميع تقريباً فيماعداء أصحابها . فلا نستطيع إذن أن نرجو على أساس مزاعم من هذا القبيل أن نجد مسوغاً آخر للفلسفة ، ومجالاً خاصاً بالبحث الفلسفي ، على الرغم من أن كثيراً من الفلاسفة الذين نادوا بهذه المزاعم قد أسهموا في الفلسفة بأعمال عظيمة لا يسعنا أن نتجاهلها .

لقد رأينا أن سبباً من بين الأسباب التي تفسر انعدام النتائج الخاصة بالفلسفة هو أن هذه النتائج تعد ، حينما نصل إليها ، بدايات لعلم قائم بذاته ولا تعود تابعة للفلسفة ؛ وعليها الآن أن تنتقل خطوة أخرى فنرى أن ثمة مجالات أخرى في الفلسفة يتحقق فيها شيء من التقدم ، وذلك حين يزول الاشكال عما كان يعد مشكلاً باديء الأمر . فلسنا هنا بصدد نتائج موجبة نقدمها بوصفها جزءاً من مستكشفات الفلسفة ، لا لشيء إلا لأن قوام التقدم هنا هو زوال حيرة الناس ، أو إبطال ظنهم بأنهم بازاء مشكلة من المشكلات في أمور كانت ذات يوم مثارا لحيرتهم ؛ فلعلنا نجد في هذه الناحية ، ناحية إزالة الاشكال عما يبدو في الظاهر مشكلاً ، مهمة واحدة على الأقل من مهام الفلسفة المميزة لها . على أن مثالا بسيطا قد يعين القارئ على ادراك مانحن بصددّه الآن رغم أنه لا بد أن يبدو مثالا نافها بحكم طبيعة الحالة ذاتها التي يتناولها ؛ في مستهل القرن الخامس ق.م . أخذت الحيرة طائفة

من أشد الناس ذكاء بشأن العبارات السالبة وجواز صياغتها ؛ لأننا - وفقاً لبرهانهم - حين نقول ان « القطة ليست بيضاء » ، فإن الجزء الأول مما نقوله هو « القطة ليست (موجودة) » ، لكن اذا كانت القطة ليست (موجودة) لزم عن ذلك أن ليست هناك قطة ، ليس هناك شيء نقول عنه أي قول من الأقوال ، وعليها أن نلتزم الصمت ، اذ لا يجوز الكلام الا عما هو كائن . هؤلاء الأذكياء كانوا مثلنا بطبيعة الحال على وعى بأن في هذا البرهان خروجاً على الادراك الفطري السليم ، أو خروجاً على «الظن» بتعبير بارمنيدس ؛ لكنهم كانوا جادين في متابعة البرهان الى حيثما انتهى بهم دون خوف من سخرية أفاضل الناس . وقد حل أفلاطون هذا الاشكال حينما بين أن قولنا ان القطة ليست بيضاء ليس معناه انكار وجود القطة ، بل معناه أن القطة تتصف بشيء آخر غير البياض ؛ فاذا استخدمنا اللغة الاصطلاحية قلنا ان أفلاطون قد فرق بين الاستعمال الوجودي والاستعمال الحملى لفعل الكينونة (١) . فنحن هنا إذن بصدد ازالة خلط بسيط ، وان لم يكن خلطاً صادراً عن غباء أو عن سذاجة في التفكير ، لكننا لسنا بصدد نتائج موحية بل ولسنا بصدد نتيجة تقرر طبيعة النفي بصفة قاطعة ، لأنه كان مايزاك من الجائز - كما أثبت التاريخ فيما بعد على نحو واضح غاية الوضوح - أن يقع الناس في الخلط والحيرة فيما يتصل بالنفي على أنحاء جديدة لم يتنبأ بها أفلاطون .

فالعبارات السالبة مبعث حيرة شديدة لكل من يفكر فيها ، ولن ينتهي قط ما يدور حولها من مشكلات ؛ وكلما أزلنا من هذه المشكلات مشكلة ، حققنا بذلك تقدماً فلسفياً هو تقدم نحو الوضوح . لكنك لا تكاد تجد أية نتائج موجبة يمكن أن تعدّها

(١) هذه خاصة من خصائص فعل الكينونة في اللغات الأوروبية ، فقد تستعمله فعلاً وجودياً فتقول «القطة كائنة» وقد تستعمله رابطة بين الموضوع والمحمول كان تقول « القطة (هي) بيضاء » . (المترجم)

معرفة فلسفية ، وتاريخ الفلسفة مليء بأمثلة من هذا القبيل ، بعضها أعقد بكثير من هذا المثال الذي بسطناه لتونا . ولعل الفلاسفة الكبار لم يجدوا الحلول النهائية لهذه المشكلة أو تلك ، لكن كان من نتائج أعمالهم أن ثمة أنواعا من الحيرة بازاء بعض المشكلات ، لم يعد ثمة ما يدعو الطالب الذي قرأ مؤلفاتهم أن تأخذ الحيرة بازائها قط . والحقيقة أنه ليس هناك فيما يبدو حل نهائي لهذه المشكلات ، وكل ما هنالك هو جهاد موصول ألا نسير في حيرة وبأعين مغمضة ، وألا نزل في خلط يكتنف تصوراتنا .

لعل الفلاسفة أجمعين يوافقون على أن خير ما يوصف به بعض ما تؤديه الفلسفة هو أنه بمثابة اقضاء لبعض أنواع الخلط وليس هو بالكشف الايجابي ، بل لقد أراد بعض الفلاسفة المحدثين أن يذهبوا الى أن جميع المشكلات الفلسفية الأصلية هي أقرب الى أن تكون ألغازا تحل منها الى أن تكون أسئلة يجاب عنها . وان أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بفتجنشتين ليرتبط ذكرهم بصفة خاصة بهذا الرأي الذي عبر عنه فتجنشتين في « أبحاثه الفلسفية » بطريقة تستوقف النظر ، وهم بزعمهم هذا انما يريدون من بين ما يريدونه أن يقصوا من نطاق الفلسفة بعض المسائل التي لا يعدونها من قبيل « الألغاز » كمسائل علم النفس وأحكام القيمة على سبيل المثال . والى هذا الحد والمسألة تقتصر على أن نعرف الى أي مدى يحسن بنا أن نمد نطاق استخدامنا لكلمة فلسفة ؛ لكنهم لا يقفون عند هذا الحد ، بل يزعمون كذلك أن كثيرا من مشكلات الفلسفة الرئيسية ، مثل مسألة حرية الارادة أو مشكلة تبرير الاستقراء هي - على عكس ما توحي به المظاهر - من هذا النوع ، أعني أنها مجرد ألغاز لا تنشأ الا نتيجة لما نقع فيه من خلط في تصوراتنا ، وهو خلط من شأنه أن يزول لو نقينا عقولنا من هذه الأخلط . وكل ما يمكن أن يقال في هذا الرأي قولا مفيدا في مقدمة محايدة هو أن ليس هناك منهج متفق عليه أو اجابة متفق

عليها لحل أية مسألة من هذه المسائل الرئيسية ، وأننا بناء على ذلك لا نستطيع أن نعرف ما اذا كانت هذه المسائل من طبيعة بعينها أو من طبيعة أخرى . فقد يتبين لنا فيما بعد أن الاجابة عنها ممكنة عن طريق علم جديد سيبتكر فيما بعد ، أو أنها أخلط تصورية ، أو أنها تتطلب تناولا فلسفيا جديدا من نوع خاص ، أو أنها قد تبقى الى الأبد بغير حل ؛ أو قد نتبين أن بعضها من نوع ما وبعضها الآخر من نوع آخر . فليس في وسعنا الآن أن نقرر شيئا في هذا الصدد لأننا لم نتمكن حتى الآن من تبيان أي نوع من الاجابة عن هذه المسائل يمكن أن يكون مقنعا ، لكننا نرفض قطعاً قبول النصيحة السهلة اليائسة التي تحثنا على ألا نعبأ بها .

لكن شيئا آخر يمكن أن يقال ردا على اتهام الفلسفة بأنها لا تنتهي الى أية نتائج ؛ فلقد أحرزت الفلسفة تقدما كبيرا حتى فيما يتعلق بتلك المشكلات التي لا بد أن يسلم أي شخص غير متحيز بأنها قد لبثت بغير اجابة قاطعة من الفلاسفة . فما فتئت تتحسن مناهج البحث كلها التي خطرت للفكر حتى يومنا هذا ، وما فتئت تتميز المسائل التي اختلط بعضها ببعض فيما مضى ، وما فتئنا نجد مشكلات جديدة تكتنف وجهات النظر القديمة . فالواهم بأن الفلسفة تقف جامدة انما يقع في خطأ جسيم لأنها تتغير تغيرا مستمرا ، وهي تتغير الى ما هو أفضل حتى ولو لم تصل قط الى غايتها .

فليس ثمة ما يسوغ استطرادنا في مسألة طبيعة الفلسفة ، وفي الأسباب التي تفسر ندرة « نتائج الفلسفة » أيا ما كانت هذه النتائج . فقد قلنا ما يكفي للتوضيح بأننا في موسوعة كهذه لا نستطيع أن نقدم اجابات قاطعة عن المسائل الفلسفية ؛ فعلينا أن نقصر اهتمامنا على شرح مختلف المصطلحات الفنية التي يستخدمها الفلاسفة في محاولاتهم الاجابة عن هذه المسائل ، وعلى بسط الاجابات التي يقدمها مختلف الفلاسفة الكبار عنها ، وعلى عرض بعض الطرق المتبعة في محاولة الاجابة

عنها . فعلى القارىء اذن أن يزيد اطلاعه بنفسه ، وقد زودناه هنا بقائمة يستطيع أن يجد فيها من الكتب مايزيد به اطلاعه فى معظم المسائل الرئيسية فى الفلسفة . وعليه فوق كل شئ أن يبذل بنفسه مزيدا من التفكير اذ لا يقتصر الأمر فى الفلسفة على أن ليس فيها اجابات متفق عليها ، بل ليس فيها أيضا من الاسناد مايمكن أن يؤخذ مأخذ الفيصل الحاسم فى مواضع الخلاف . وعلى كل انسان فى نهاية الأمر أن يكون لنفسه رأيا فى مسائل الفلسفة حسب تقديره لمختلف الحجج التى قد يضعها له الآخرون لتكون منه موضع النظر .

لكننا اذا لم نكن لنتوقع أن نجد اجابات نهائية للمسائل الفلسفية فى موسوعة ، أو فى أى كتاب آخر ، فان المبتدئ فى الفلسفة قد يسأل محققا : ماذا عسى أن تكون أفضل طريقة يمكنه اتباعها للزيادة من قدرته الفلسفية ؟ وبينما نرجو أن تكون له هذه الموسوعة مرجعا مفيدا ، فلا بأس فى أن نحاول هنا أن نقدم له شيئا من الارشاد فيما يتعلق بأفضل الطرق التى يتناول بها الانتاج الضخم الذى أنتجته الفلسفة ؛ ولعل معظم من يعتزمون دراسة الفلسفة يبدءون بقراءة كتاب من الكتب التعليمية التى وضعت للمبتدئين ، أو بكتاب عام فى تاريخ الفلسفة . وقد يبدو أن هذه الطريقة هى أكثر الطرق اتفاقا مع المنطق ، لكن خطة للدراسة من هذا النوع قد تكون مثيرة للضجر وغير مثمرة ، وثمة خطة أخرى مختلفة تمام الاختلاف يمكن أن يقال الكثير فى تحبيذها للمبتدئ ؛ فقد ننصح المبتدئ فى الفلسفة أن يبدأ بقراءة بعض الكتب البسيطة من المؤلفات الكلاسيكية العظيمة فى الفلسفة مثل كتاب باركلى « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ، وكتاب ديكارت « مقال فى المنهج » ،

وكتاب هيوم « بحث فى العقل البشرى » ، وكتاب أفلاطون « الجمهورية » ، وكتاب مل « مذهب المنفعة » ، وكتاب رسل « مشكلات الفلسفة » . مثل هذه الكتب لا نوصى بقراءتها لأن محرر هذه الموسوعة يتفق معها ، أو لأنه يعتقد أن القارىء سوف يتفق معها ، فالحقيقة أنه محال على أى انسان أن يتفق معها جميعا ، لأنها تختلف فيما بينها . انما نوصى بها لأنها مؤلفات مثيرة جريئة من انتاج عقول هى من أعظم العقول التى تناولت الموضوعات الفلسفية على الاطلاق ، ولأنها بسيطة بمعنى أن مدلولها العام سيتضح لأى قارىء متنبه ، وان لم يكن فى استطاعه قط أن يستنفد كل ما فيها . والقارىء لكتب من هذا القبيل (للكتب وليس لمجرد مختارات منها) اذا ظل بعد قراءتها غير محب للفلسفة ، فله أن يزعم لنفسه وهو مطمئن بأن الفلسفة لم تخلق له . واذا مابدا المبتدئ هذه البداية ، فلسوف يجد فى نفسه القدرة على المضى فى الطريق مستعينا بهذه الموسوعة ومسترشدا باهتماماته الخاصة . وليس قصدنا من هذه التوصيات بطبيعة الحال أن نوحى للقارىء بصورة أو بأخرى ألا يقرأ مطلقا الكتب التعليمية وكتب تاريخ الفلسفة ، بل كل ماأردناه هو أن ننصح المبتدئ الذى لا يعتمد الا على نفسه ألا يقتصر فى بداية دراساته على هذه الكتب لجعل منها غذاءه الكامل .

لقد أئذنا القارىء انذارا شديدا بأنه ليس فى الفلسفة من سلطات تستطيع أن تقدم لنا اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة لكن لا حاجة لنا الى القول بأن الفلاسفة يتفاوتون فى قدراتهم ؛ فمن الفلاسفة من لديه القدرة والرغبة فى أن يسوق حديثه سهلا واضحا، ومنهم من تجيء كلماته غامضة غموض تفكيره ، هناك من الفلاسفة من عنوا

بدراسة مقاله غيرهم ، وآخرون أقل من هؤلاء
وثوقا في معرفتهم التاريخية . وان المحرر والقارئ
كليهما ليعدان نفسيهما مجدودين لأن كثيرا من
أشهر الفلاسفة وأقدرهم في الوقت الحاضر قد
قبلوا المشاركة في هذه الموسوعة ، كما قبلوا
الاضطلاع بمهمة التحدث بأبسط وأوضح عبارة
تسمح بها مقتضيات الدقة . لكن على القارئ أن
يتوقع بطبيعة الحال شيئا من التفاوت في درجة
الصعوبة فما كانت الفلسفة سهلة أبدا ، فمن
المحال ومن العبث أن نحاول كتابة مقالة عن أحد
مناطق العصور الوسطى مثلا ، بحيث تجيء في
بساطة المقالة الأساسية التي كتبت عن المنطق .
ولكن على الرغم من أن كثيرا من المقالات سوف يثير
اهتمام الخبير المتقدم في دراسة الفلسفة ، فإن
اهتمامات القارئ الذكي من غير المختصين قد جعل
لها الاعتبار الأول على الدوام .

(١)

تطوره وتكامله انما يصعد فى هذا السلم المتدرج من أدناه الى أعلاه ؛ فيبدأ أولاً بأدراك الصور الماثلة فى الأجسام المادية ، ثم يعلو الى ادراك تصورات النفس التى هى مرحلة وسطى بين الحس والعقل ، ثم يعلو الى ادراك العقل الانسانى فى ذاته ، ثم يعلو الى ادراك العقل الفعال الذى هو فى مرتبة تعلو على مرتبة العقل الانسانى ، ثم يعلو الى ادراك عقول الأفلاك ، التى هى عقول رتبها فوق رتبة العقل الفعال ، ثم يعلو الى حيث يدرك العقل الأول وهو الله ؛ وهكذا يتم الصعود مسترشداً - لا بالتصوف - بل بالفلسفة التأملية ؛ أى أن العقل الانسانى يصل الى كماله بالمعرفة العقلية ؛ والنظر العقلى هو السعادة العظمى . ولا بن باجة كتاب « تدبير المتوحد » الذى يقول فيه ان الحياة الانسانية التى تجىء وفقاً لاملأ العقل لا تتحقق الا اذا اعتزل الانسان حياة المجتمع أحياناً ؛ ويجوز للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ليعيشوا حياتهم العقلية الرفيعة بمعزل عن شواغل العامة .

ابن خلدون : هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٣٢ م وتوفى بالقاهرة عام ١٤٠٦ م ؛ وقد حصل ابن خلدون علومه فى تونس ، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعصره ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وارتحل مسافراً حيناً آخر ، وسفر لدى حكومات كثيرة فى اسبانيا وافريقية ، والتقى بتيمورلنك فى دمشق .

يرى ابن خلدون أن العالم أوسع من أن يحيط به عقل بشرى ، ولهذا فهو يبطل الفلسفة على أساس أنها تدعى العلم بكل ما فى الوجود ، وتعتمد على الأقيسة المنطقية مع أن هذه الأقيسة عقلية صرف ، على حين أن الأشياء المحسوسة لا تدرك الا بالمشاهدة ؛ ومن الضلال أن يظن بأن الانسان

ابن باجة : هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، ولد فى سرقسطة ، ولا نعرف عن حياته أكثر من أنه كان فى اشبيلية عام ١١١٨ م بعد سقوط سرقسطة ثم نراه بعد ذلك فى غرناطة ، ثم انتقل الى فاس حيث التحق ببلاط المرابطين ، ومات عام ١١٣٨ م .

كانت مؤلفات ابن باجة شروحا للمذهب الارسطى أقرب منها الى أن تكون مذهباً فلسفياً خاصاً به ؛ على أن من أهم ما يلفت النظر عنده هو طريقته فى بيان تكامل العقل الانسانى ومبلغ الانسان من العلم ومكانه بين الموجودات ؛ فيذهب ابن باجة الى أن الموجودات قسمان : متحرك وغير متحرك ؛ والمتحرك مادم متناه ، وليست حركته نابعة من ذاته ، بل ترتد الى قوة لامتناهية ؛ وهذه القوة موجودة من الأزل ، وهى العقل ؛ لكن العقل وان يكن هو الذى يحرك المادة الا أنه لا يحركها مباشرة ، بل يتوسط بينهما النفس ؛ أى أن المحرك المباشر للجسم هو النفس ، والنفس بدورها تتأثر بالعقل .

ويقوم ابن باجة مذهبه فى العقل على أساس أن المبدأين الأساسيين هما الهيولى والصورة ، لكن بينما يجوز أن توجد الصورة مجردة عن الهيولى ، فلا يمكن للهيولى أن توجد بغير صورة ؛ وامكان قيام الصورة مستقلة عن المادة هو الذى يجعل التغير ممكناً ، لأن التغير عبارة عن حلول صورة فى المادة مكان صورة .

والصور تتدرج فى تسلسل صاعد ، فادناها هى الصورة الهيولانية التى تتصل بالمادة ، وأعلاها هى صورة العقل المفارق ؛ والعقل الانسانى فى

قادر على معرفة العالم بالمنطق الخالص ؛ فلا بد أن تكون التجربة هي أساس علمنا بالعالم - وليس المقصود هو التجربة الفردية ، بل المقصود هو تجارب الانسانية كلها مجموعا بعضها الى بعض ؛ ولئن كانت النفس بفطرتها خلوا من المعرفة ، الا أنها بفطرتها كذلك قادرة على التفكير فيما يصلها عن طريق الحواس وعلى التصرف فيه ، وفائدة المنطق ليست هي في الكشف عن علم جديد ، بل هي في رسم الطريق أمامنا لنستدل مما قد جاءنا عن طريق التجربة استدلالا صحيحا .

وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المنبئية على تتبع الحوادث الى عللها وكشف قوانينها ؛ ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علما ؛ فمن أهم قواعد البحث التاريخي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ؛ أي أنه لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعاً لذلك الوقائع ؛ وإذا سلمنا بأن طبائع الناس ثابتة أو تكاد تكون ثابتة ، كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة هي وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضي وإلى معرفة المستقبل ؛ ومادام الواقع الحاضر هو مدار حكمنا ، وجب علينا رفض ما قد يروى لنا من أخبار عن الماضي مما نراه مستحيل الوقوع في الحاضر .

وموضوع علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وطرائق معاشهم ، ومنازعاتهم ، وحكوماتهم ، وصناعاتهم ، وعلومهم ؛ ثم يبين كيف تزدهر المدنية قليلا قليلا بادئة من مبادئ بسيطة ، ثم تأخذ في الزوال ؛ وتتقلب الجماعة في صور مختلفة هي : حالة البداوة ، ثم القبيلة ، ثم الدولة في مدينة ؛ وعند ابن خلدون أن الدين والعصبية هما أقوى عاملين يتم بهما اتحاد الجماعة بارادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ فإذا ما حدث تحلل في بناء المجتمع بسبب ما قد تسببه الحضارة من رغد وانغماس في الشهوات ، ومن

فقدان الناس لبأسهم الحربي ، ومن فقدانهم للتمسك بدينهم ، ظهرت قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو ظهر شعب غير مترف ، ويتمتع بعصبية قوية ، وانقض على المدينة المترفة لينشئ دولة جديدة . فشان الدول والجماعات الكبرى هو هكذا : الجيل الأول يبنى ويؤسس ، والثاني يحافظ على ما بناه الأول ، والآخر يهدم ، وتلك هي حال المدنيات كلها ؛ إذ أن للمدينة والعمران البشري قوانين ثابتة .

ومنهج ابن خلدون يقتضيه أن يلتمس لكل شيء علله الطبيعية ، لكنه يعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي الى علة أولى ، وبمثل هذا القول نبرهن على وجود الله ؛ وإن هذا القول ليتضمن اعتراف ابن خلدون بعجز الانسان عن معرفة كل شيء معرفة علمية تجريبية ، على أن شعور الانسان بجهله في مواضع معينة هو نفسه ضرب من العلم .

ابن رشد : (١١٢٦ - ١١٩٨ م) ، وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان (أفيروس) Averroes هو فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب ، ولد في قرطبة بأسبانيا ، وتوفي في مراكش ؛ أما في الغرب ، فإن أشهر ما يعرف به هو أنه شارح أرسطو . فالنص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شروح ابن رشد - وهي شروح مستقاة في أغلب الأحوال من ترجمة عبرية للأصل العربي (المفقود) ؛ ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هي « الملخصات » و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطي ويضيف اليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعانة بأقوال الشراح الكلاسيين مثل ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسي والفارابي وابن سينا وابن باجة ؛ ويبدى ابن رشد في شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلي موجز ، وهو أكثر التزاما بأراء أرسطو من « الفلاسفة » الأول

(وهم المتدينون من فلاسفة المسلمين) . ولما لم يكن لدى ابن رشد كتاب « السياسة » لأرسطو ، فقد كتب شرحاً على « جمهورية » أفلاطون التي عدها الجانب العمل الثاني الذي يكمل كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو ، الذي عده الجانب النظري الأول لعلم السياسة . على أن تفنيده لهجوم الغزالي على « الفلاسفة » (« تهافت التهافت ») يستحق اهتماماً خاصاً ، بالإضافة إلى ثلاث رسائل دينية فلسفية تنمو نموًا جدلياً ، وأهمها « فصل المقال » . وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم المعلم (الأول) ، ونشرت نفوذه في الغرب بين اليهود والمسيحيين ، وأدت إلى قيام المدرسة الرشدية .

وتتمثل أهميته من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديده الجريء لهجوم الغزالي (على الفلاسفة) وفي شرحه على « جمهورية » أفلاطون ؛ فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالي موقف الدفاع ، وأصبحت موضوعاً لهجوم متصل يشبه عليها علماء الشريعة والكلام ، ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي يميز كثيراً من كتابات ابن رشد ؛ فلقد أخذ على عاتقه أن يوفق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة بأن يقرر وحدة المقصد لكل منهما في « الفصل » (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وبأن يقول في شرحه على « الجمهورية » ان كلا منهما للأخرى « رفيقة وأخت شقيقة » . فالحقيقة واحدة لا تتجزأ ، كل ما هنالك أننا نسعى إليها ونفسر بها على أنحاء مختلفة ، ومن هنا كانت نظرية الحقيقة المزدوجة قد نسبت إليه خطأ ، وهي انما تنتمي إلى الرشديين اللاتين ؛ ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب في عرض ما في الشريعة التي أوحى بها للنبي من معنى باطني ، يعرضه بالحجة البرهانية أما المتكلمون فيستخدمون الحجج الجدلية ويبلبلون جماهير العوام ؛ وهو يتابع أفلاطون في تمييزه فئة الصفوة قليلة العدد من الفلاسفة ، يميزها من العوام ، ويتابع أرسطو في التفرقة بين

فئات ثلاث من الحجج ، هي (البرهانية والجدلية والخطابية أو الشعرية) ، وهي حجج ينسبها إلى ثلاث فئات من المؤمنين ، هم : الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام ؛ فأما العوام ، فعليهم أن يسلموا بما ورد في الكتاب المنزل من قصص وأمثال ومجازات بمعانيها الظاهرة . لكن الكتاب المنزل يتضمن الحقيقة الكاملة وان لم يتيسر معناه الباطني إلا للميتافيزيقيين ؛ وعلى الفئات الثلاث أن تسلم ببعض آيات القرآن بمعناها الحرفي باعتبارها حقيقة دينية تستعصى على العقل البشري لأنها منزلة من عند الله ؛ وعلى هذه الأسس يرى ويسوغ امتياز الشريعة على الناموس (القانون الديني) . فهو يتفق مع ابن سينا في أن هذا القانون يعلمنا ما هو صادق من المعتقدات والمعتقدات في صورة ميسرة لكافة المؤمنين وملزمة لهم ؛ فالناموس يعني بسعادة الصفوة وحدها ، أما الشريعة فتضمن لكل مؤمن نصيبه من السعادة .

على أن دفاع ابن رشد عن الشريعة باعتبارها دستوراً للدولة الإسلامية المثلى مصحوب بنقد مدعم بالبراهين يوجهه للدولة الإسلامية في عصره ، على أساس من دساتير أفلاطون الناقصة ؛ وهو يساير التفسير التقليدي للنبوّة في مقابل نظرية الفلاسفة ، ويصر كإبن سينا على ما في شخصية محمد (عليه السلام) من امتياز وتفوق باعتباره المشرع المرسل من قبل الله .

ابن سينا : (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) ، فيلسوف فارسي وطبيب ؛ وقد نقل اسمه إلى اللاتينية، فكان Avicenna ؛ وهو أكثر « الفلاسفة » أصالة (« الفلاسفة » هم المتدينون من فلاسفة المسلمين) ، وقد أقام مذهباً فلسفياً في الوجدانية يقترب إلى أقصى حد ممكن من تركيب يؤولف بين مبادئ الإسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو .

وقد امتزجت فيه رغبة فارسية عارمة في الحياة بسعى دائم نحو الحقيقة ، فأنتجت نسقا

فلسفيا يتجلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني عميق .

وابن سينا - على خلاف الفارابي الذي يدين له بالكثير ، وعلى خلاف ابن رشد الذي ينحصر جهده الفلسفي الأصيل في شروحه الى حد كبير - قد استطاع أن يصوغ « مجموعة فلسفية » بناء على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة ، مستعينا في ذلك بمن يشايح الأفلاطونية الجديدة من الشراح وبالرواقيين . ولقد كان لكتاب « الشفاء » تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له ؛ فلقد كان كتاب « تهاافت الفلاسفة » للغزالي موجها الى ابن سينا بوصفه خاصة ؛ وهو كتاب دفع التأمل الفلسفي في الاسلام الى أن يتخذ موقف الدفاع ، بحيث لم يستطع ابن رشد نفسه أن يعيده الى موقفه السابق .

أما في ميدان المنطق فقد كان من جراء تمسك ابن سينا تمسكا صارما بفكرة أرسطو عن العلة والمعلول أن اشتبك في صراع مع علماء الكلام ذلك أن جبريته المنطقية اصطدمت بجبريتهم الدينية .

وفي ميدان علم النفس ، مزج ابن سينا بين أرسطو وأفلاطون في فكرته التي كانت موضع القبول على نطاق واسع ، وأعنى فكرته عن خلود النفس العاقلة التي هي جوهر من حيث هي صورة .

وأبعد من ذلك مرمى ، ما أسهم به ابن سينا في ميدان الميتافيزيقا ، فهو ككل « الفلاسفة » قد استعان بأفلاطون وفورفوريوس الذي حاول أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو بتوجيهه فكر أفلاطون وجهة تقربه من الواحدة الدينية قد مكن المسلمين من أن يوفقوا بين المعتقدات والمعتقدات التقليدية والفكر اليوناني . ولقد أحرزت فكرة

ابن سينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية ، أقول انها أحرزت رواجاً واسعاً في الغرب ، وخاصة على يدى موسى بن ميمون اليهودي ، والفيلسوف المسيحي توماس الأكويني . والأمر كذلك فيما يتعلق بما يترتب على هذه الفكرة من نتيجة تنص على أن الماهية في جميع الكائنات المخلوقة منفصلة عن الوجود الذي ليس سوى عرض من الأعراض ؛ ولما كان ابن سينا قد قبل فكرة أرسطو عن العالم ، وخاصة فكرة قدم المادة ، فقد اصطدم بالمسألة الدينية ، مسألة « الخلق من العدم » . يضاف الى ذلك أن الخليفة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هو وحدة مطلقة بسيطة تندمج فيها المعرفة والارادة والقدرة بماهيته ؛ والله هو العلة الأولى التي لا علة لها ، ومن هنا كان هو الخالق بالضرورة ؛ الا أن موسى بن ميمون والأكويني يعارضان الفكرة السينوية ويقرران موقف الكتاب المقدس الذي ينص على حدوث الخلق من العدم، حدوثه في الزمان نتيجة لارادة الله الحرة .

ولكى يسد ابن سينا الفجوة بين الوحي والعقل لاذ بنزعة صوفية عقلية (في كتابه « الاشارات ») . فالصوفي المتأمل (العارف) الذي بلغ أعلى مرتبة من المعرفة يصل الى الاتحاد العقلي مع الله عن طريق الادراك الحدسي ؛ والفلسفة العملية جزء من « ميتافيزيقا » ابن سينا ، لأن بلوغ السعادة الانسانية لا يتيسر الا في مجتمع؛ والنبوة والشرعية (القانون الاسلامي المنزل على النبي) لا غنى عنهما لبقاء الانسان وسعادته . فالنبي المشرع يأتي للبشرية بقانون الهى يضمن لها الرفاهية في هذه الدنيا والسعادة في الحياة الآخرة ؛ وقد وحد الفارابي النبي المشرع بالملك الفيلسوف عند أفلاطون ؛ أما ابن سينا ، فلا يذهب هذا المذهب ، وانما يسلم للنبي بمعرفة حدسية تلقائية، وبذلك يضعه في مرتبة أعلى من الفيلسوف؛ والدولة الاسلامية المثل التي تتخذ من الشريعة المحمدية دستوراً هي (في فلسفة ابن سينا)

قسيمة « لجمهورية » افلاطون التي بينت « للفلاسفة » - مع كتابه « القوانين » - ما للشريعة من دلالة سياسية ، وزودتهم بفكرة العدالة والقانون ، وهما الأساس المشترك بينهم ، الذي أتاح لهم أن يحاولوا التوفيق بين العقائد الإسلامية الأساسية والأفكار الإغريقية ؛ وهنا موضع أصالتهم بوصفهم فلاسفة دين يتخذون من الشريعة العليا محورا لفلسفتهم وأساسا .

ابن طفيل : هو أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل القيسي ، ولد في قادس - إحدى المدن الصغيرة بالأندلس - ومات في مراكش عام ١١٨٥م وقد عاش حياة يسودها حب العلم والتحصيل أكثر مما تسودها العلاقات الاجتماعية ؛ وهو أقرب إلى هواة الفلسفة منه إلى محترفيها ، فهو يحب التأمل أكثر مما يحب تدوين تأملاته ، ولذلك جاء إنتاجه قليلا .

أراد ابن طفيل أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق لعله يخرج برأى مبتكر في الكون ؛ وقد اهتم - كما اهتم ابن باجة - بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، لكن على حين كان ابن باجة يكتفى من عزلة أصحاب الفكر عن سواد المجتمع وشواغل الدنيا ، بأن يلتقى جماعة المفكرين معا في مجتمع صغير يربط بينهم ، ذهب ابن طفيل إلى ما هو أبعد من ذلك ، إذ وصل بتحليله إلى الفرد الواحد باعتباره النواة التي نشأ عنها المجتمع ؛ وذلك واضح من قصته الفلسفية المسماة « حي بن يقظان » التي يقسمها قسمين : يصور في أولهما المجتمع الإنساني بما تواضع عليه من عرف ، ويصور في ثانيهما فردا واحدا يتركه للفطرة ينمو نموا عقليا حتى يصير فيلسوفا كاملا ، في مستطاعه وحده أن يعرف الطبيعة بمشاهداته ، وأن يعرف الله وأن يعرف نفسه بالتفكير .

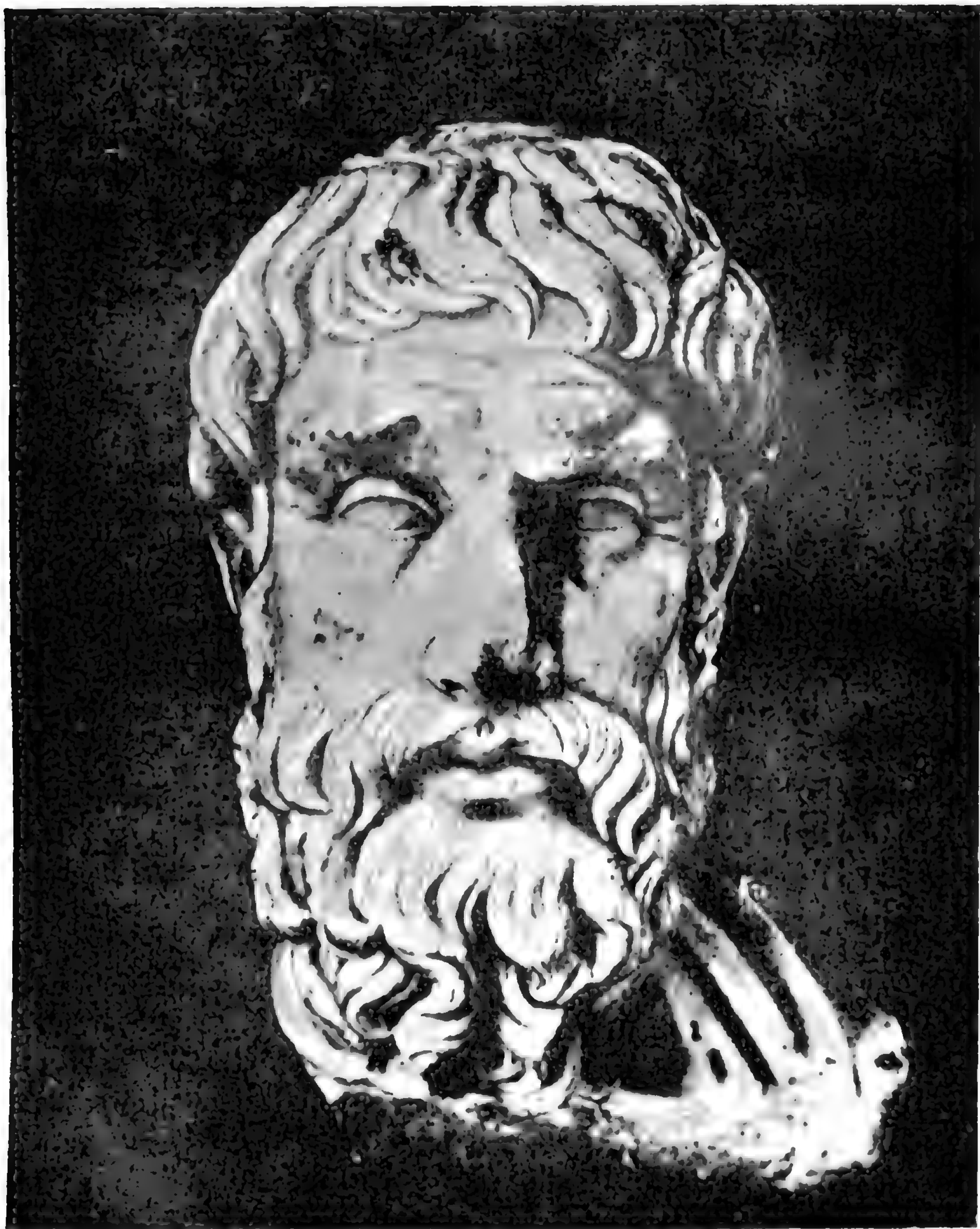
أبيقور : (٣٤٣ - ٢٧٠ ق م) ، أثيني المولد ، نشأ في ساموس ، ثم عاد إلى أثينا لفترة

قصيرة درس فيها وهو فتى ، ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في آسيا الصغرى ؛ لكنه عاد في نهاية الأمر إلى أثينا حوالي عام ٣٠٦ ق م ، وهناك أنشأ مدرسة في الحديقة التي كان يعلم فيها إلى أن توفي .

إن الفكرة الحديثة عن الأبيقوري بوصفه رجلا منصرفا بكليته إلى حياة منعمة داعرة هي فكرة تقوم على تقولات الكتاب اليونان المتأخرين على الأبيقورية ولا تقوم على حياة أبيقور نفسه أو تعاليمه ؛ فنحن نقرأ في شذرة من أحد خطابه تدل على أنه كان متواضعا في طعامه ما يلي : « أرسل إلى شيئا من جبن « قيتنوس » حتى أطعم منها كلما شئت طعاما باذخا » ، وقد كتب وهو على فراش موته إلى صديق قائلا ما يحرك العواطف : « في هذا اليوم الأخير - وإن كان يوما مباركا - من أيام حياتي أكتب إليك ؛ بي من آلام الجسد وأوجاعه ما يفيض به الكيل . لكن يفوق هذه الآلام والأوجاع فرحة قلبي بذكرى مناقشاتنا السعيدة في سالف الأيام . فهلا رجوتك - إذا كنت جديرا باخلاصك لي وللفلسفة - أن تكلاً برعايتك أبناء مترودورس » .

وأشهر ما يعرف به أبيقور هو نظريته الخلقية في مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الذرية ، وإن لم يكن ذا أصالة في أي من الميدانين ، وواضح أن الباعث على الإضافة الوحيدة الأصيلة التي أسهم بها في النظرية الذرية - وهي الرأي القائل بأن الذرات تسقط أصلا في خطوط متوازية كأنها المطر ، لكن بعض الذرات تنحرف من تلقاء نفسها ، وبهذا جعل أبيقور حدوث التصادم بين الذرات ممكنا - أقول أنه واضح أن الباعث على هذه الإضافة لم يكن سوى اعتبارات خلقية ، وأن هذه الإضافة كانت نكسة أصابت النظرية الذرية ولم تكن تحسينا لها .

أما والحالة هكذا ، فأننا نحيل القارئ على



ابیقور (۳۴۲ - ۲۷۰ ق م)

المقالة العامة في الذرية • ويبدو أن أبيقور لم يكن أصيلا في ميدان المبادئ الخلقية أيضا ، لأننا نستطيع أن نجد أسس الأخلاق الأبيقورية في شذرات ديموقريطس التي يتناول فيها مسائل الأخلاق • ومن هنا يمكننا أن نرفض ما يزعمه أبيقور صراحة عن أصالته في المسائل النظرية باعتباره زعما باطلا •

لكن الأصالة أعوزت أبيقور في النواحي النظرية لا لأنه لم يكن مفكرا من الطراز الأول ، ولكن لأن اهتمامه كان عمليا بصفة جوهرية ؛ فقد كان مبشرا دنيويا عليه أن يدعو إلى سر السعادة الحقة ، ولقد كان بوصفه مبشرا من هذا النوع ، ذا اهتمام خلقى شبيه باهتمام أصحاب مذهب المنفعة في القرن التاسع عشر ؛ من هنا دعا أبيقور إلى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة ينادى بها لذاتها بل باعتبارها دواء يشفى من الخرافة التي كان من شأنها أن يلج على الناس خوفهم من الآلهة والشياطين ، وأن يفرغوا من الموت ومما في العالم السفلى من ضروب العذاب ؛ ومن هنا كانت تعاستهم • فكانت المبادئ الآلية للنظرية الذرية التي تنكر على الآلهة أى سيطرة على الطبيعة أو أى اهتمام بالشئون الانسانية وتنظر إلى النفس باعتبارها مجموعة مؤتلفة من الذرات تنحل عند الموت - أقول كانت هذه المبادئ في أساسها دواء يشفى من هذه المخاوف ؛ لكن لما كانت نظرية ذرية آلية محضة قد توحى بأن الانسان ليس سوى آلة ، فإن مبدأ الانحراف الارادى للذرات قد جاء دفعا لهذا الخطر لا تبرير له الا باعتباره مطلبا تقتضيه الأخلاق ، لكنه لم يكن (في حقيقته) سوى اضافة زائدة على النظرية الذرية ، « خير لك أن تتبع ما يروى عن الآلهة من خرافات من أن تكون عبدا لمصير الفلاسفة الطبيعيين » •

ولقد أسى فهم آراء أبيقور الخلقية وأسى تفسيرها إلى حد بعيد ؛ فالأساس النظرى لهذه

الآراء هو أن اللذة وحدها هي الخير وأنها خير على الدوام • واللذة هي اقضاء الألم ، وحينما ينقضى الألم يمكن للذة أن تتنوع ولكن لا يمكن أن تزيد في مقدارها ؛ واللذة اما أن تكون لذة جسمية تبلغ أعلى صورها في الصحة الجسمية الكاملة ، واما عقلية اذا كانت تحررا من الخوف والقلق ؛ لكن بعض اللذات - على الرغم من أن جميع اللذات خير في ذاتها - تستتبع الألم نتيجة لها لا مفر منها ، واذن فينبغى علينا أن نختار بعض أنواع اللذة دون غيرها ؛ وبذلك تكون الحكمة ذات أهمية قصوى مادمننا نستطيع عن طريق الحكمة أن نقوم بأفضل اختيار بين اللذات ؛ وهكذا يدخل أبيقور في الأخلاق فكرة حساب اللذات •

لدينا فيما تقدم جميع المبادئ الأساسية في نظرية أبيقور الأخلاقية ، لكن أبيقور معنى بأن يدلنا ماهو الاختيار الحكيم بين اللذات عناية أكبر بكثير من عنايته بالجانب النظرى من الأخلاق ؛ يقول في خطابه إلى مينوكوس : « حينما نرى بناء على ذلك أن اللذة غاية ، فلسنا نغنى لذائد المتهتكين ولا اللذات التي قوامها الشهوة الحسية ••••• انما نغنى التحرر من ألم البدن ومما يعكر صفو العقل ؛ لأن اللذة ليست هي ادمان الشراب ، كلا ولا هي اتباع الشهوات ••••• لكنها هي تفكير الصحو حينما نتقصى الدواعى التي تدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض » • على أن آلام العقل أهم بكثير من آلام البدن ، وهى التي اما أن نستطيع تحملها واما أنها قد تؤدي إلى الموت ، والموت ليس شرا • فالموت ليس خيرا ولا شرا ، لأن اللذة والألم هما وحدهما ما يتصفان بالخير والشر ، على حين أن الموت لا يعنى شيئا بالنسبة لنا ، لأن الموت ليس حاضرا معنا ماحيينا ، فاذا ما حضر الموت أنهى وجودنا • يضاف إلى ذلك أن انسانا لا يستطيع - على الرغم من أن الفضيلة ليست في ذاتها خيرا - أن يحيا الحياة السعيدة ما لم يحى على نحو فاضل بالفعل ، والحياة الفاضلة مصدر للذة من حيث هي كذلك •

ولم يكن أبيقور ملحدا ، لكن الآلهة في نظره لا تتحكم في الطبيعة ، كلا ولا تتدخل في حياة الانسان . فالآلهة تحيا بعيدا في الفضاء حياة قوامها غبطة لا متناهية تفسد اذا اهتمت بالشئون الانسانية ، وانه لمن الفجور أن نعتقد أن ليس لدى الآلهة ما يشغلهم الا الانسانية ؛ وقد كان أبيقور يتعبد عبادة منزهة عن الغرض للآلهة الذين كان يتصورهم وقد تمثلت فيهم السعادة النهائية .

من هنا كانت تعاليم أبيقور العملية مليئة بالمفارقات ؛ فهو مؤله يعد دين العوام شرا ، وهو مؤمن بمذهب اللذة يدعو الى حياة فاضلة بسيطة تقضى في الدرس ، وهو مؤيد للفضيلة وطلب الحقيقة لكنه لا يرى للفضيلة والحقيقة قيمة في ذاتهما . ومثل هذا المذهب لا يمكن أن يجتذب اليه الا قلة من الناس ، ولقد كان الأبيقوريون موضع نفور وتعرضوا للندم بالفعل في العصور القديمة . لكن يبدو أن أبيقور قد حاول أن يحيا الحياة التي كان يدعو اليها ؛ فقد جمع في حديقته مجتمعا بسيط التركيب من التلاميذ ، ويحدثنا الرواة فيقولون « انه فاق غيره في مجموع مؤلفاته » ، هذه المؤلفات التي لم يبق لنا منها الا ما يقرب من سبعين أو ثمانين صفحة ، ولقد تحدث في فراش موته مستهينا بالامه القاسية بوصفها لا تعدل في شيء نشوة عقله .

ومن بين كتابات أبيقور الباقية يمكننا أن نخص بالذكر خطابه الى هيرودوت لأنه يحتوي على أول عرض كامل قد بقي لنا للنظرية الذرية العامة ، وخطابه الى مينوكوس لأنه يحتوي على عرض موجز لموقفه الأخلاقي . كما أن القصيدة الفلسفية التي ألفها لوكريتيوس « في طبائع الأشياء » توضح على خير وجه كلا من المبادئ النظرية والموقف العملي لأبيقور .

عبدا لكاتم سر نيرون ثم اعتق، وتلميذا لميوزونيوس الرواقى . أنشأ مدرسة في نيقوبوليس حينما نفى الامبراطور دوميتيان الفلاسفة من روما في عام ٨٩ . وهو في رواقيته يؤكد الحرية والعناية الالهية والاتجاه العملي والنزعة الانسانية ؛ فعلى الانسان أن يختار بين أن تستعبده الأشياء الخارجية أو أن ينجو بحريته متحصنا بغرضه الحقيقي ، وهو الشيء الوحيد الذي يقع بأسره في نطاق قدرته ، والذي لا يمكن أن تنال منه الشرور الخارجية . فلا يستطيع انسان أن يؤذى انسانا آخر أو أن ينزل به الأذى من انسان آخر ، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يؤذى نفسه بنفسه ، ذلك لأن المبدأ الأعلى في الانسان - وهو المبدأ الالهي بحق - هو الارادة الحلقية . ومن هنا كان الواجب الوحيد الفعال للانسان هو أن يمارس هذه الارادة على النحو الصائب ، وأن يسلم بارادة الله عن طريق اقراره بدور العناية الالهية في الكون الذي هو جزء منه لا ينفصل . ولما كان ابيكتيتوس يضيق بالمناقشات الأكاديمية النظرية ، فقد ركز اهتمامه على أخلاق عملية وضحا بأمثلة من الحياة اليومية ، وهنا كان سقراط وديوجينيس مثله العليا . ولم يكن ابيكتيتوس يوجه رسالته - كثير من الرواقيين غيره - الى صفوة فكرية ، اجتماعية كانت تلك الصفوة أو حاكمة ، بل يوجهها الى اخوته من عامة الناس ؛ وتتألق انسانية تعاليمه ونبيلها في مؤلفه « الموجز » ، وفي أربعة كتب من المحاضرات بقيت لنا من مذكرات تلميذه أريان . ويرى ابيكتيتوس أن الفشل عنصر انساني وأنه لا ينبغي أن يعوق المرء عن اصراره في سعيه نحو المثل الأعلى ، وهو لا يستنكر الا الزيف والادعاء . ولقد كان تأثير ابيكتيتوس واسيع النطاق فيما بعد في كل من الفكر الوثني والفكر المسيحي .

أبيلاز ، بيتر : (حوالي ١٠٧٩ - ١١٤٢)، ولد في اقليم بريتانى بفرنسا . ويستطيع القارئ أن يجد تفاصيل حياته العاصفة في الخطاب الذي كتب

ابيكتيتوس : (حوالي ٥٥ الى ١٣٥ ميلادية)، فيلسوف رواقى من هيرابوليس بفريجيا ؛ كان

فيه سيرته ، والذي يطلق عليه « تاريخ الكارثة » ، على أن أشهر حادثة فى حياة أبيلار هى تغريبه بابلواز بنت أخت الكاهن فولبير بنـوتردام . وعندما ولد طفلهما تزوجا سرا ، لكن اخوة ايلواز اقتحموا غرفة أبيلار ليلا وخصوه ، وكان من جراء ذلك أن صارت ايلواز راهبة وأبيلار راهبا .

لأبيلار مكانة مرموقة فى تاريخ الفلسفة نظرا لقدرته فى فن الجدل ، ولمساهمته فى حل مشكلة الكليات . درس المنطق على يد روسلينوس وهو أستاذ من دعاة المذهب الاسمى ، وتناظر فيما بعد مع عالم اللاهوت الواقعى وليم شامبو بباريس ويستطيع القارئ أن يجد تفاصيل هذه المناظرة ، مع عرض للمواقف المتتابة التى أخذها أبيلار ، فى رسالتيه المنطقيتين « فى الأجناس » و « تعليقات على فورفوروريوس » .

ان أبيلار يناصر مناصرة شديدة المبدأ القائل بالوجود الا للأفراد ، وأن الألفاظ الكلية بوصفها أكثر من مجرد ألفاظ لا تكتسب ما تتضمنه من معنى الا بفضل قوة العقل التجريدية ، فالقاعدة المشهورة التى تقول ان فى امكان العقل أن ينظر فى العوامل كل على حدة دون أن يعدها منفصلة بعضها عن بعض قدمت اجابة جدلية مناسبة للمسألة كما أثارها بوثيوس ، وتركت الطريق مفتوحا للتفسير الأوفى الذى قدمه فيما بعد علم النفس الأرسطى .

كتب أبيلار كذلك مقالة أخلاقية بعنوان « اعرف نفسك » تؤكد العنصر الذاتى فى السلوك الانسانى ، وأهمية النية فى اسباغ الحلقة على الفعل .

الاتساق : انظر الصدق .

الاتفاقية : كان الانسان عند ديكارت هو نقطة الاتحاد بين الجوهر المادى والجوهر اللامادى ،

لكن اتباع ديكارت لم يستسيغوا مذهبه الغريب فى الجهاز الذى بمقتضاه يستطيع أحد هذين الجوهرين المتمايزين أن يؤثر فى الآخر ، وكان لابد من ايجاد حل للمشكلات التى أثارها القول بتأثير أحد الجوهرين فى الآخر ، وهو تأثير لا شك فيه وذلك هو ما دعا الى تطوير نظرية الاتفاق . فالمفروض فى كل من الجوهرين - العقل والجسم - أن سلاسل العلة والمعلول كاملة ومستقلة مادام من الواضح أن تغيرات الجوهر اللامادى لا يمكن أن تكون أسبابا أو مسببات لتغيرات الجوهر المادى ، وتوسط الله فى الأمر هو الذى يفسر لنا العلاقة بين سير الأحداث فى أحد الجوهرين وسير الأحداث فى الجوهر الآخر . ولقد أعطى جلنكس (١٦٢٥ - ١٦٩٦) للمذهب صورته المميزة ، فمادام عمل شىء ما يتضمن معرفة كيفية عمله ، فان الأجسام المادية لا تقدر على الفعل لأنها لا تعرف شيئا ، وأما تفاعلها الظاهر فهو من عمل الله . ومادام الله هو العلة الوحيدة ، فان العلاقة السببية الظاهرة بين العقل والجسم لا تثير اشكالا لأن وقوع حادثة ما فى الجوهر الذى هو العقل تهيم المناسبة للفعل الالهى فى الجوهر الآخر الذى هو الجسم .

الاحتمال : من الأفكار الهامة التى يقوم الفلاسفة بدراستها وذلك لعدة أسباب ؛ فهناك مشكلة كيف ومتى ولماذا تكون نظرية الاحتمال الرياضية قابلة لأن تنطبق على الواقع ، وهناك مشكلة علاقة المادة الاحصائية بالاحتمال ، وأهم من هذا كله أن الاحتمال هو فكرة رئيسية فى فهم المنهج العلمى ، أى فى فهم علاقة الشواهد بالنظرية والقانون ، وفى فهم معقوليّة الاعتقاد . وكان الفلاسفة دائما يولون فكرة الاحتمال بعض الاهتمام ، ولكنها نالت اهتماما متزايدا فى نصف القرن الماضى حيث نشرت ، ابان هذه الفترة ، كتب خصصت لهذا الموضوع وحده بعضها فنى للغاية .

فاذا حصرنا الانتباه فى عيسارات من قبيل

« أن هناك حياة على المريخ » و « انه لا أساس لافتراضنا بأن ثمة حياة على المريخ » .

ويجمع عدد كبير من الفلاسفة في الوقت الحاضر على أن فكرة الاحتمال تستخدم في حالة تكرار الوقوع بمعنى وفي حالة تقدير الشواهد بمعنى آخر ، والذي يحدد أحد المعنيين هو سياق الحديث . وتلك هي نظرية كل من كارناب وبريثويت ورسل على الرغم من اختلافهم في كثير من تفاصيل الموضوع ؛ فعندما يكون التقدير العددي ممكنا من حيث المبدأ كما في قولنا « ان احتمال س أن تكون ص هو ب » فعندئذ يمكن تفسير الاحتمال بنظرية تكرار الوقوع ، بيد أنه عندما تكون العبارة في صورة « يحتمل أن تكون هذه الحالة هي الحالة الفلانية » حيث لا يبدو التقدير العددي مقبولا فان كلمة « يحتمل » تؤخذ بمعنى الحيلة والحذر في صياغة العبارة .

على أنه يجب اضافة القول بأن التعريف الكلاسي للاحتمال كما هو وارد عند كبار الرياضيين الفرنسيين ممن كتبوا في هذا الموضوع يعرف احتمال وقوع الحادث بأنه نسبة حالات الوقوع الى مجموع الحالات الممكنة ، ومثل هذا التفسير لا يفي بأغراض الفلسفة كلها مادامت « الحالات الممكنة » المشار اليها يتعذر تمييزها من « الاحتمالات » ، وانه لعسير علينا أن نرى كيف يمكن جمع الحالات الملائمة للوقوع بغير وقوع في صعوبات منطقية شديدة .

الأخلاق :

١ - تمهيد :

من بين الأنواع الكثيرة من البحوث التي أطلقت عليها كلمة « الأخلاق » في فترة أو أخرى ، يمكننا أن نتخير ثلاث مجموعات من المسائل باعتبارها أهم المسائل التي ينبغي تمييزها بعضها من بعض وهي : (١) المسائل الخلقية ، ومن أمثلتها « هل ينبغي على أن أفعل ذلك الفعل ؟ » ، و « هل

ان احتمال سقوط قطعة العملة على أحد الوجهين حين نقذف بها هو $\frac{1}{2}$ » فان « نظرية تكرار الوقوع » في الاحتمال ربما تبدو عندئذ أكثر قبولا في تفسيرنا للعبارة ، فالعبارة السابقة تبعا لنظرية تكرار الوقوع تعنى على وجه التقريب أن عدد المرات التي ستقع فيها قطعة العملة المقذوفة على أى الوجهين سيكون في النهاية البعيدة هو نصف مجموع الحالات . والمزايا الخاصة لهذه النظرية في إحدى صيغها المعروفة هي أنه يلزم عن تعريف الاحتمال أن بديهيات النظرية الرياضية في الاحتمال ينبغي أن تكون قابلة للتطبيق ، وهي كذلك تربط الاحتمال بالمادة الاحصائية ربطا واضحا ، ومحكما غاية الاحكام ؛ ومن ناحية أخرى فانه في الواقع لمن الصعوبة بمكان أن نصوغ هذه النظرية في صيغة مرضية اذا ما أردنا - ولا بد لنا أن نريد - أن نحل عبارات أكثر دقة محل عبارة « في النهاية البعيدة » لندل على نوع تكرار الوقوع الذي نعنيه . وقد كان فن أول من صاغ نظرية تكرار الوقوع في كتابه « منطق المصادفة » . ومن بين الشراح الآخرين المشهورين لهذه النظرية ميزس ورايشنباخ .

لكننا اذا ما وجهنا انتباهنا الى عبارات من قبيل « يحتمل أن تكون على المريخ حياة » فان نظرية تكرار الوقوع تصبح غير مقبولة بصفة خاصة . وعندما نتناول الاحتمال في النظريات والفروض والأحداث الخاصة فانه ليصعب علينا عندئذ أن نرى كيف تكون الاحالة الى أى توال للأحداث ، أو أى تكرار للوقوع في مثل هذه المجموعة ؛ ومع ذلك فقد حاول بعض الفلاسفة أن يطبقوا هذه الوجهة من النظر على هذه الاحالة أيضا ؛ على أنه من الأفضل عندما نتكلم عن أمثلة كهذه ، أن ننظر الى كلمة « محتمل » على أنها تشير الى أن عبارة « هناك حياة على المريخ » لا بد أن تتقبل بشيء من التحفظ ، ذلك لأنها قد صيغت حين كانت شواهد الاثبات وسطا بين الحالات التي يصح أن نشير اليها بعبارات من قبيل « نحن نعلم

العرف مقام فلسفة العلم من العلم . لكن على طالب الأخلاق مع ذلك أن يجعل نفسه على الف بضروب شتى من المصطلحات ؛ فهو سيصادف في دراسته كلمة « الأخلاق » تستخدم على نحو خال من التقييد لتدل على ما قد سميناه لتونا ب « أخلاق العرف » (« الأخلاق المعيارية » مصطلح آخر يستخدم ليبدل على « أخلاق العرف ») ، وسيجد أن مصطلحات أخرى أقرب إلى الضبط مثل « منطق الأخلاق » أو « ما وراء الأخلاق » أو « الأخلاق النظرية » أو « الأخلاق الفلسفية » وما إلى ذلك تستخدم لتدل على ما قد سميناه لتونا ب « نظرية الأخلاق » . والمؤلفات التي يطلق عليها اسم « الأخلاق » تحتوي عادة على مسائل من الأنواع الثلاثة جميعا واجابات عنها ، وعلى طالب الأخلاق أن يعد نفسه لأن يجد في هذه المؤلفات ملاحظات مزدوجة المعنى لا يتضح فيها « ماهو » نوع المسألة التي يحاول الكاتب أن يجيب عنها . فليس أيسر - على سبيل المثال - من أن يخلط المرء بين عبارة عن نظرية خلقية وعبارة أخلاقية وصفية ، وخاصة حينما يتحدث عن آرائه الخلقية الخاصة . لكن من المهم مع ذلك أن نميز الحكم الخلقى التالى « من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » من العبارة الأخلاقية الوصفية « أنا - تقريرا لحقيقة نفسية واقعة - أعتقد أن من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » . من هنا كانت المهمة الأولى التي ينبغي أن يقوم بها من يضطلع بدراسة هذا الموضوع هي أن يتعلم كيف يفرق بين هذه الأنماط الثلاثة من المسائل بعضها من بعض ، وقد يجد القارئ فى القواعد التالية ما يعينه فى هذا الشأن . يقول الكاتب عبارة « خاصة بأخلاق العرف » إذا كان بقوله هذا « يلتزم » برأى أو موقف خلقى فى مجال العرف ، فإذا لم يكن يلتزم بهذا الرأى أو الموقف (أى إذا كان يكتب عبارته على نحو متجرد لا لشيء الا ليقرر بها الآراء الخلقية التي قد يعتنقها هو أو غيره من الناس) ، كانت العبارة اما عبارة « أخلاقية وصفية » واما عبارة « خاصة بنظرية الأخلاق » ، ويدلنا على نوع العبارة الصورة التي تجيء بها ؛ فالكلمات الخلقية « تعزل »

تعدد الزوجات خطأ ؟ » و « هل زيد من الناس رجل خير ؟ » وفى هذا المعنى يكاد الجانب العملى والجانب النظرى من معنى كلمة « خلقى » أن يتلاقيا فى مدلول واحد تقريبنا (ب) مسائل عما هو واقع فيما يتصل بآراء الناس الخلقية، ومن أمثلتها : « ماذا يعتقد (أو ماذا يقول) المسلم (أو ماذا تعتقد الطبقة المتوسطة البريطانية أو ماذا أعتقد أنا نفسى) فى واقع الأمر فيما يتعلق بصواب تعدد الزوجات أو خطئه ؟ » (ج) مسائل تتعلق بمعانى الكلمات الخلقية (ومنها على سبيل المثال « ينبغي » و « صواب » و « خير » و « واجب ») أو تتعلق بطبيعة المدركات أو « الأشياء » التي « تشير إليها » هذه الألفاظ ، ومثال ذلك « ماذا يعنى المسلم حينما يقول ان تعدد الزوجات ليس خطأ ؟ » . ولما كانت هذه الأنواع الثلاثة من المسائل متميزة فيما بينها تمام التميز ، فان استخدام كلمة « الأخلاق » لتشمل بدلايتها المحاولات التي ترمى الى الاجابة عن جميع هذه الأنواع الثلاثة لابد أن يكون ماثرا للخلط ، ولذلك يتجنبه من هم أقرب الى تحرى الدقة من الكتاب المعاصرين ؛ على أنه لم يظهر بعد مصطلح فى يصلح لاقامة التفرقات الأخلاقية الضرورية ويتفق على قبوله الباحثون جميعا ، لكننا سنفرق فى هذه المقالة بين : (أ) أخلاق العرف و (ب) الأخلاق النظرية الوصفية و (ج) نظرية الأخلاق ، وهى تطابق الأنواع الثلاثة من المسائل التي ذكرناها فيما تقدم . أما لماذا نقصر كلمة « الأخلاق » (مستخدمة استخداما مطلقا دون تحديد) على النوع الثالث من المسائل ، فهو أنه قد جرت العادة على عد الأخلاق جزءا من الفلسفة ، وأن المجموعة الثالثة من المسائل - وهى أبحاث تحليلية أو منطقية أو كما قد يسميها القدامى من الكتاب أبحاث ميتافيزيقية - هى أقرب من المجموعتين الأخريين من المسائل الى مباحث أخرى تعد بصفة عامة من بين المسائل الفلسفية . واذن فالأخلاق (بالمعنى الضيق) تكاد تقوم من أخلاق

(١) الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف :
 هناك من الكتاب من انتقل انتقالا مباشرا من
 مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج خاصة بالعرف
 (أخلاقية معيارية) . ومن أمثلة ذلك أن
 ايودوكسوس - وهو أحد القائلين بمذهب
 اللذة من الاغريق - رأى أنه لما كان جميع الناس
 يعدون اللذة هي الخير ، فلا بد أن « تكون » اللذة
 هي الخير . وعلى نحو شبيه بهذا رأى بعض الكتاب
 المحدثين أن مهمة الفيلسوف الخلقى هي - وهذا
 هو أقصى ما يستطيع أن يفعله لكى يثبت نتائج
 خلقية - أن يمحس ما يسلم به مجتمعه أو ما يسلم
 به هو نفسه من آراء تمحيصا دقيقا ، وأن يرد هذه
 الآراء الى نوع أو آخر من أنواع النسقات ؛ ومعنى
 هذا أن يتخذ الفيلسوف الخلقى من الآراء الموروثة
 أساسا لبحثه ، وأن يعد النسق الخلقى الذى يتسق
 مع هذه الآراء نسقا ثابت الصحة . الا أن رأيا من
 هذا النوع لا يمكن أن يبدو مقنعا لاي انسان يضع
 فى اعتباره حقيقة واقعة هي أن شخصا ما (فى
 العالم القديم على سبيل المثال) كان من الممكن أن
 يقول : « كل الناس يعتقدون أن اقتناء العبيد
 مشروع ، لكن أليس من المحتمل أن يكون اقتناء
 العبيد خطأ ؟ » فتسليم الناس جميعا بمبدأ خلقى
 ليس دليلا على صواب هذا المبدأ ، والا لكان من
 أيسر اليسير أن نفهم المصلح الخلقى الذى يدعو الى
 مبدأ خلقى جديد لأول مرة . وأبعد من ذلك عن
 الصواب أن يترتب صواب رأى الخلقى على أن
 فئة محدودة من الناس تأخذ به .

(ب) الأخلاق الوصفية والأخلاق بالمعنى
 الدقيق : الا أن أشيع طريقة حاول بها الباحثون
 أن يجعلوا للأخلاق الوصفية تأثيرا فى ميدان
 المسائل الخلقية ليست طريقة مباشرة ولكنها غير
 مباشرة . فقد اعتقد بعضهم أن البحث الأخلاقى
 الوصفى قد ينتهى بنا الى نتائج فيما يتعلق
 بـ « معانى » الكلمات الواردة فى أخلاق العرف
 (وهذه تكون نتائج فى ميدان الأخلاق بالمعنى
 الدقيق اذا صح هذا التعبير) ، وأن هذه النتائج

عن غيرها من الكلمات وذلك بأن ترد فى جملة
 تبدأ بأن المصدرية أو بين علامات حصر الاقتباس .
 ويمكننا أن نقرر من أى النوعين (أخلاقية وصفية
 أم خاصة بنظرية الأخلاق) على النحو التالى :
 اذا كان صدق العبارة يتوقف على « ما يعتنقه
 الناس فى واقع الأمر » من آراء خلقية ، فهي عبارة
 « أخلاقية وصفية » ، لكن اذا كان صدق العبارة
 لا يتوقف الا على « المقصود » بكلمات بعينها أو على
 « ما قد يعنيه » الناس « اذا » هم جاهرُوا بآراء
 خلقية معينة ، فهي عبارة فى « نظرية الأخلاق » .
 من هنا كانت الأخلاق بمعناها الضيق لا تعنى
 عناية مباشرة - على سبيل المثال - بما اذا « كان »
 تعدد الزوجات خطأ (فهذه مسألة عرفية) ، كلا
 ولا تعنى بما اذا كان هناك أحد يعتقد فى واقع
 الأمر أن تعدد الزوجات خطأ (وهذه مسألة أخلاقية
 وصفية) - هذا على الرغم من أنه قد يكون للأخلاق
 علاقة بهاتين المسألتين كما تكون للرياضة علاقة
 بالفيزيكا ؛ انما تعنى نظرية الأخلاق بالمسألة
 التالية : « ماذا يعنيه المرء على وجه التحديد اذا قال
 ان تعدد الزوجات خطأ ؟ » .

٢ - العلاقات بين هذه المباحث :

كان الحافز الرئيسى للاضطلاع بالأنواع الثلاثة
 من المباحث جميعا طيلة تاريخ دراسة موضوع الأخلاق ،
 هو أمل الباحثين أن يثبتوا نتائج من النوع الأول
 (أى نتائج عرفية) عن طريق بحث فلسفى . وعن
 هذا الدافع فى أغلب الأحوال صدر الباحثون فى
 اضطلاعهم بالمباحث التى من النوع الثانى ومن
 النوع الثالث بصفة خاصة . فمن الواضح أن
 دراسة مدلول الكلمات الخلقية يرتبط ارتباطا وثيقا
 بدراسة ما يجعل من الحجج التى تحتوى هذه
 الكلمات حججا مقنعة أو غير مقنعة ؛ ومن أفضل
 الطرق التى يمكننا بها أن نصل الى نظرة واضحة
 تلم بموضوع الأخلاق هي أن نبحث العلاقات
 المتبادلة بين هذه الأنواع الثلاثة من المباحث ،
 والعلاقة التى قد تكون لكل نوع منها بالنوع
 الآخر .

بدورها قد تُستخدم للبرهنة على نتائج في أخلاق العرف . والذين ناقشوا الموضوع على هذا النحو قد استهواهم تشابه مضلل بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من المحمولات والصفات ؛ فقد نرى على سبيل المثال أن من الممكن أن نثبت أن صناديق البريد في انجلترا حمراء لأي إنسان يجادل في هذه الحقيقة على النحو التالي : علينا أولاً أن نثبت عن طريق المشاهدة أن جميع أفراد الناس يصفون الأشياء بالحمرة إذا وجدوا أنفسهم بازاء خاصية بعينها يمكنهم أن يتعرفوا عليها ، ويصفوها بأنها ليست حمراء إذا لم تتوافر فيها هذه الخاصية ، وعلينا أن نستنتج من هذا أن كلمة « أحمر » « تعنى » « الاتصاف بهذه الخاصية » . تلك هي الخطوة الأولى ، ثم علينا بعد ذلك أن نسأل من يجادلنا أن يلاحظ أن صناديق البريد في انجلترا تتصف بهذه الخاصية ذاتها ، ولما كنا قد أثبتنا من قبل أن « الاتصاف بهذه الخاصية » هو على وجه التحديد ما « تعنيه » كلمة « أحمر » ، فليس في وسعه بعد ذلك أن ينكر أن صناديق البريد حمراء . وقد يعتقد بعضهم أن من الممكن أن نستخدم هذه الحجة ذاتها في ميدان الأخلاق لكي نثبت - مثلاً - أن بعض أنواع الأفعال صواب . لكن من سوء الحظ أن التشابه (بين الكلمات الخلقية وغيرها من المحمولات والصفات) يتصدع في كل من الخطوتين ؛ في الخطوة التي ننتقل بها من الأخلاق الوصفية الى الأخلاق بالمعنى الدقيق ، وفي الخطوة التي ننتقل بها من نظرية الأخلاق الى أخلاق العرف . ويتضح لنا أن النتائج التي تتعلق بما « يعنيه » الناس بكلمة « صواب » - مثلاً - لا يمكن أن نثبتها بالكشف عما « يسمونه » صواباً ، أقول يتضح لنا ذلك من مثال المصلح الخلقى الذى ذكرناه لتونا . فإذا كان هذا المصلح قد قال ان الرق ليس صواباً حينما كان الرق من بين الأشياء التي يتفق الناس كافة على أنها صواب ، فهو لابد أن يكون - إذا صحت هذه الحجة التي نحن بصدددها - مثل رجل قال ان صناديق البريد ليست حمراء في

الوقت الذى يتفق فيه الناس كافة على أن الصناديق حمراء ، ولابد أن يكون فى امكاننا حينئذ أن نتهم مثل هذا الرجل بأنه يسيء استخدام كلمة « أحمر » ؛ لأن « أحمر » « تعنى » ذلك اللون الذى تتصف به صناديق البريد ، واذن فكيف جاز له أن ينكر أنها حمراء ؟ لكن المصلح الخلقى يستطيع أن ينكر أن الرق صواب فى الوقت الذى يستخدم فيه كلمة « صواب » بنفس المعنى الذى يستخدمها به معاصروه ، وهم الذين يعتقدون أن الرق صواب . يدلنا هذا المثال على أن هناك فارقاً هاماً بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من الكلمات مثل كلمة « أحمر » ؛ وهو فارق يبطل تلك الحجة التي تبدو معقولة في ظاهرها ، والتي تنتقل من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج تتعلق بمعانى الألفاظ .

(ج) نظرية الأخلاق وأخلاق العرف : لكن خطوة الانتقال الثانية فى الحجة التي نحن بصدددها هي بدورها باطلة لسبب شبيه بما تقدم الى حد بعيد . فنحن - حتى لو استطعنا أن نقرر معانى الكلمات الخلقية - لا نستطيع أن ننتقل من تقرير هذه المعانى الى نتائج ذات أهمية فى ميدان المسائل الخلقية كما تجرى فى العرف . ولعلنا نتبين هذا من المثال التالى : هب أن هناك شخصين يعرفان كل شيء فيما يتصل بفعل معين (بما فى ذلك ما يحيط به من ظروف وما يترتب عليه من عواقب) ، ولكنهما ما ينفكان يتجادلان - كما قد يحدث - فيما إذا كان هذا الفعل خطأ . ولما كانا يتجادلان ، فلا بد أنهما يستخدمان كلمة « خطأ » بمعنى واحد ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان بينهما جدال حقيقى بل هو عندئذ مجرد خلط فى الألفاظ ؛ لكن لما كان فى استطاعتهم أن يواصلوا الجدل على الرغم من أنهما يتفقان على معنى الكلمة ، فيترتب على ذلك أن معرفة الخصمين المتجادلين لمعنى الكلمة لا يمكنها بذاتها - بل ولا يمكنها مقترنة بما يعرفه كلاهما عن الفعل - أن تكون فيصلاً فيما إذا كان الفعل خطأ أم صواباً . لابد أن يبقى بينهما اذن اختلاف « آخر » . (اختلاف فى

من مقدمات غير خلقية لابد أن تكون باطلة . وثمة عبارة شهيرة تحمل هذا المعنى قالها هيوم في كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » (١٧٣٩ - ١٧٤٠ ، ج ٣ ، فصل ١ ، فقرة ١) . وقد بنى هيوم رفضه لمثل هذه الحجج على أساس مبدأ خلقى عام ، وهو أن أية حجة سليمة لا يمكن أن تنتقل من المقدمات الى « خبر جديد » لا تحتويه المقدمات ولو بطريقة ضمنية . وعلى ذلك فرأى هيوم (لا يجوز استنتاج « ما ينبغي أن يكون » مما هو « كائن ») يعتمد في صحته على الافتراض القائل بأن الأحكام الخلقية تشتمل على عنصر في معناها (وهو في جوهره العنصر الخلقى) لا يعادله في ارتباط المقدمات شيء ولو بطريقة ضمنية . ذلك هو الافتراض الذى تناهضه تلكم النظريات الأخلاقية التى تعرف بأنها طبيعية ؛ ولقد استخدمت كلمة « طبيعى » على أنحاء شتى ، لكننا سنستخدمها هنا على النحو التالى : تكون النظرية الأخلاقية طبيعية اذا - ولا تكون طبيعية الا اذا - كانت مرادفة فى معناها لعبارات تدور حول وقائع غير خلقية .

وعلىنا أن نلاحظ أنه يستحيل ، بناء على هذا التعريف ، أن توصف العبارة التى تعبر عن رأى خلقى (أى العبارة التى تعد من بين الفئة الاولى من فئات المسائل الثلاث التى ذكرناها فى بداية هذه المقالة) - أقول يستحيل أن توصف مثل هذه العبارة بأنها طبيعية ؛ لأن المذهب الطبيعى نظرية فى معانى الكلمات الخلقية ، وليس على أى شخص أن يلتزم بأية صورة من صور هذا المذهب اذا قصر جهده على « استخدام » الكلمات الخلقية دون أن يتخذ رأيا فيما يختص بمعانيها أو تعريفها أو تحليلها . ونقول بوجه عام انه لا يمكن لأى رأى أن يكون طبيعيا ما لم ترد الألفاظ الخلقية فى العبارة التى تقرره بين علامات حصر الاقتباس أو فى جملة تبدأ بأن المصدريّة أو ما لم « تذكر » (ونقول ما لم تذكر ولا نقول ما لم تستخدم) على نحو آخر من الأنحاء ، وما لم يبد قائل هذه الكلمات من

أخلاق العرف) ، وليس هو اختلاف فى الفعل ماذا عساه أن يكون (لأنهما يعرفان هذا على أوفى وجه ممكن) وليس اختلافا حول معنى كلمة « خطأ » (لأنهما متفقان فى هذا الشأن) ؛ ومثل هذا الجدل المقبول فى ظاهره والذى رفضناه لتونا هو تطبيق خاص لنمط عام من الجدل كثيرا ما يستخدم فى الفلسفة ويعرف باسم « اقامة البرهان على أساس الحالة النموذجية » . ونستطيع أن نتبين دون أن نناقش فى هذا المقام ما اذا كان هذا البرهان سليما فى المجالات الأخرى ، أنه ليس كذلك فى ميدان الأخلاق . اذ أن افتراضنا أن لهذه الحجة قوة غير محدودة مرتبط بافتراضنا أن الكشف عن معنى احدى الكلمات هو دائما كشف عما تطلق عليه صوابا من أشياء . الا أن هذا ليس صحيحا فيما يتعلق بكلمات من قبيل فعل الكينونة و « ليس » ، ويظهر كذلك أنه ليس صحيحا بالنسبة الى الكلمات الأخلاقية . على أن هذا الافتراض (ولناخذ مثلا ثانيا) لا يدع لنا سبيلا الى التفرقة بين معنئى المجموعتين التاليتين من الكلمات : « أغلق الباب » و « أنت ستغلق الباب » ، لأن جميع الكلمات فى كلتا المجموعتين تنطبق - بقدر ما « تنطبق » - على الأشياء « نفسها » .

٣ - المذهب الطبيعى :

فى جميع الحجج التى بحثناها ورفضناها فيما تقدم تتجلى سمة مشتركة ؛ فالنتائج الخلقية فيها تستمد - فيما يزعم أصحابها - من مقدمات ليست هى ذاتها أحكاما خلقية : فتارة تكون المقدمة عبارة تقرر واقعة اجتماعية عما يعتقد الناس بضد مسألة خلقية ما ، وتارة أخرى تكون عبارة تقرر واقعة لغوية عن الطريقة التى يستخدم بها الناس (أو عن المعنى الذى يستخدم به الناس) كلمة بعينها ، ويضاف الى هذه العبارة مقدمة أخرى تصف فعلا ما خطؤه موضع جدال . تلك سمة مشتركة بين كثير من الحجج التى استخدمها المفكرون الأخلاقيون ، وكثيرا ما قيل ان أية حجة تستمد النتائج الخلقية

هو نفسه معنى عبارة « مايتفق مع ارادة الله » ،
 لكانت عبارة « كل مايتفق مع ارادة الله صواب »
 مرادفة للعبارة التي تقول « كل مايتفق مع ارادة
 الله هو على اتفاق مع ارادة الله » ، لكن يبدو لنا بناء على
 الطريقة الفعلية التي نستخدم بها الكلمات ، أن تلك
 العبارة تعنى ما هو أكثر من هذه العبارة التي ليست
 سوى تحصيل حاصل . (لاحظ ، كما لاحظت من
 قبل ، أن ليس في هذه الحجة أى شىء مما يضطر أى
 انسان الى أن يتخلى عن الرأى « الخلقى » القائل
 بأن كل مايتفق مع ارادة الله صواب وهو وحده
 الصواب . فالمحاولة التي نقوم بها لاثبات أن هذا
 الرأى صواب بناء على تعريف الصواب هي وحدها
 مايتصف بالطبيعية) . ولقد ذهب بعضهم - وان
 لم يذهب هوو الى ذلك - الى أن ما يعيب التعريفات
 الطبيعية هو أنها تسقط من اعتبارها عنصر
 التوصية أو الارشاد في معانى كلمات من قبيل
 « صواب » و « خير » . (انظر مايلي) .

٤ - المذهب الحدسى :

كان من جراء دراسات مور أن اقتنع معظم
 الفلاسفة بأن التعريفات الطبيعية للألفاظ الخلقية
 يجب أن يقضى ببطلانها . لكن مور وأتباعه
 المباشرين أبوا ابقاء شديدا أن يتخلوا عما كان
 بمثابة الرأى التقليدى في الكيفية التي يكون
 بها للألفاظ معنى ؛ فقد كانوا يسلمون تسليما
 لا جدان فيه بأن الطريقة التي عليهم أن
 يتبعوها لتفسير معنى الكلمة الدالة على صفة - على
 سبيل المثال - هي التحقق من الخاصية التي
 « تمثلها » أو « تسميها » ، ذلك أن جميع الكلمات
 الدالة على صفات (في رأى مور وأتباعه المباشرين)
 تقوم بمهمة منطقية واحدة هي « تمثيل » إحدى
 الخواص ، والفروق بينها ليست فروقا فيما
 تتصف به من طابع منطقي ، ولكنها فروق بين
 ما تمثله من خواص . وعلى ذلك فلما أصبح من
 المسلم به أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية
 لا تمثل خواص « طبيعية » (أى خواص غير

الملاحظات مايتعلق بمعناها أو مرادفتها لغيرها من
 التعبيرات . ومعنى هذا أن العبارات التي تقال في
 ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق - في مقابل الأخلاق
 الوصفية وأخلاق العرف - هي وحدها التي يمكن
 أن تكون طبيعية . وعلى ذلك فالرأى القائل بأن
 الفعل الصواب (الفعل الذي ينبغى أن يفعل) في
 موقف معين هو الفعل الذي من شأنه أن ينتج
 أقصى قدر من اللذة التي ترجح الألم ليس رأيا
 طبيعيا ، لأنه لا يحاول أن « يعرف » كلمة
 « صواب » ، وكل مايجاوله هو أن يقرر « ما هو »
 صواب من الأفعال . ولكي يكون المنفعي من هذا
 النوع طبيعيا ، عليه أن يرى بالاضافة الى ذلك
 أن رأيه هذا صادق بناء على ما لكلمة « صواب » من
 معنى ، أى أن كلمة « صواب » تعنى « انتاج
 أقصى قدر من اللذة التي ترجح الألم » . أما اذا
 تجنب أن يحاول اثبات نظريته على هذا النحو ،
 فان « الحجج التي تنقض المذهب الطبيعى » تطيش
 دونه فلا تمسه بسوء .

وعلىنا أن نلاحظ كذلك أن وصفنا تعريفا ما
 لكلمة خلقية بأنه « طبيعى » لا يعنى - بناء على هذا
 التعريف للمذهب الطبيعى - أن الخواص التي عرفت
 على أساسها هذه الكلمة هي خواص تجريبية ، أى
 أنها مما يدرك بالحواس الخمس ؛ فالواقع أننا
 - كما لاحظ هوو الذي صك تعبير « المغالطة
 الطبيعية » - نرتكب نفس المغالطة - كما تصورها -
 اذا كانت الخواص التي نعرف على أساسها الكلمة
 الخلقية « خواص ما ينتمى لواقع أعلى من الحس » ،
 ويكفى لكى نقع في هذه المغالطة أن تكون هذه
 الخواص ليست خواص خلقية ؛ وعلى ذلك فالفيلسوف
 الذي « يعرف » كلمة « الصواب » بأنها تعنى
 « مايتفق مع ارادة الله » هو فيلسوف طبيعى بهذا
 المعنى ، مالم يعتقد ضمنا أن كلمة « الله » بدورها
 كلمة خلقية . ويمكننا أن نقرر من جديد أهم حجة
 حاول بها مور أن « يدحض المذهب الطبيعى » على
 النحو التالى ، مستعينين في ذلك بالمثال الذي
 استشهدنا به لتونا : لو أن معنى كلمة « الصواب »

منطقية) ، استنتج مور وأتباعه المباشرون أن هذه الكلمات النعتية لابد أن تمثل خواص خلقية بعينها اعتقدوا أننا ندركها عن طريق « الحدس » .

على أن ثمة صورتين من المذهب الحدسي الأخلاقي ؛ فنحن - فيما ترى الصورة الأولى من المذهب الحدسي - نحدس ما نتصف به المفردات الجزئية من الأفعال والناس .. الخ في الواقع العيني من صفات الصواب أو الخطأ .. الخ ؛ أما المبادئ الخلقية العامة ، فنحن نصل إليها عن طريق عملية استقراء ، أى عن طريق التعميم من عدد كبير من هذه الحالات الجزئية . لكن ما نحدسه - فيما ترى الصورة الثانية من المذهب الحدسي - هو المبادئ العامة ذاتها (مثل « اخلاف الوعود خطأ ») ، وبتطبيق هذه المبادئ العامة (على الحالات الجزئية) ندرك الخواص الخلقية التى تتصف بها المفردات الجزئية من الأفعال والناس . ويمتاز الرأى الثانى على الرأى الأول بأنه يؤكد حقيقة هامة فيما يتصل بالطابع المنطقى الذى يميز الكلمات الخلقية، ألا وهى أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية .. الخ تختلف عن معظم الكلمات الدالة على صفات أخرى على النحو التالى : نحن نصف الشيء بأنه « أحمر » - مثلا - نظرا لحرته وليس لشيء غير ذلك ؛ فقد يكون هناك شيء آخر مشابه للشيء الذى نصفه بالحرمة من جميع النواحي الأخرى عدا الحرمة ومع ذلك لا يعد أحمر . لكننا حينما نصف شخصا بأنه « خير » أو فعلا بأنه « صواب » فانما نصفهما بالخير أو الصواب «لأنهما» يتصفان بصفات معينة أخرى، فالفعل مثلا يوصف بأنه خطأ لأنه اخلاف للوعد أو بأنه صواب لأنه مساعدة لرجل ضرير على أن يعبر الطريق . لذلك كان الحدسيون يعبرون فى بعض الأحيان عن هذه السمة التى تتميز بها الكلمات الدالة على الصفات الخلقية بقولهم عنها انها « أسماء » لخواص « تابعة » أو « لاحقة » . فحتى لو رفضنا فكرة الحدسيين التى يرون فيها أن جميع الكلمات الدالة على صفات لا تكون ذات معنى الا حين تكون أسماء لخواص ، لظلت هذه الفكرة مع ذلك

كشفا على جانب كبير من الأهمية . فلقد اعتقد بعضهم أن هيوم حينما قال (لا يجوز أن نستنتج « ما ينبغى أن يكون » مما « هو كائن ») كان ينكر أن فى مقدورنا - مثلا - أن نصف فعلا بأنه «خير» لأنه فعل يتصف بخواص معينة . لكننا نسيء الفهم اذا اعتقدنا ذلك ؛ فالذى كان ينكره هيوم هو أن وصف شيء بالخير « لا يترتب منطقيا » على كونه ذا خصائص معينة . الفارق بين هاتين الفكرتين حاسم ولكنه غامض ، ولقد كان من بين المشكلات الرئيسية فى الأخلاق المعاصرة أن تقدم تفسيراً مرضياً للصلة بين صفة الخير - على سبيل المثال - وما كان يسمى بـ « الخواص التى تجعل الشيء خيراً » . والحدسيون يرفضون التفسير الطبيعى لهذه الصلة بوصفها صلة مترادف فى المعنى بين الكلمات الخلقية وبين الكلمات التى تصف خواص الأشياء ، تلك الخواص التى بفضلها كنا نصف الأشياء بالكلمات الخلقية . لكن الحدسيين لا يقدمون تفسيراً ايجابياً سديداً لهذه الصلة ، مكتفين فى أغلب الأحوال بأن يقولوا انها صلة « ضرورية تركيبية » تدرك عن طريق الحدس . لكن يعيب القوة التفسيرية لهذا التفسير أنه يعجز عن أن يبين لنا على نحو واضح ماهو «الحدس» أو ماهو المقصود بـ « الصلة الضرورية التركيبية » .

لكن الحجة الرئيسية التى توجه ضد جميع أنواع المذهب الحدسي فى الأخلاق هى الحجة التالية التى ينبغى علينا أن نقارنها بالحجج الواردة فى قسم ٢ (ج) . يزعم الحدسيون أن الحدس وسيلة للمعرفة أو لفصل فى صدق حكم خلقى معين أو كذبه على نحو قاطع وموضوعى ؛ لكن هب أن شخصين من أفراد الناس قد اختلفا فى مسألة خلقية وأن كليهما - كما قد يحدث كثيرا - يدعى أنه قد حدس ما يتصف به رأيه من صواب ؛ ليس أمامنا حينئذ من طريقة لفصل بها فيما بينهما من خلاف ، مادام فى مقدور كل منهما أن يتهم الآخر بأنه مخطئ فى حدسه ؛ يضاف الى ذلك أن ليس فى طبيعة الحدسيين فى حد ذاتهما ما يمكننا من أن

نقرر أيهما هو المخطئ . وكثيرا ما يعترض على الحدسية أيضا بأن ما يحدسه الناس من « حدوس خلقية » لابد أن يتوقف على ماتلقوه من أنواع شتى من التربية الخلقية وعلى غير ذلك من الأسباب العارضة ؛ والواقع أن الحدسيين - وهم الذين كثيرا ما يزعمون أنهم « موضوعيون » - يناقضون زعمهم هذا إذ يحتكمون إلى قدرة للحدس لا مناص من أن تكون ذاتية ؛ وفي هذا مثال يوضح لنا ذلك الاشكال العسير الذي سنواجهه في موضع قال من هذه المقالة ، وهو الاشكال الذي نواجهه إذ نحاول تقرير أية تفرقة كائنة ما كانت بين « ماهو ذاتي » و « ماهو موضوعي » في هذا المجال . ولقد حظيت الحدسية برواج كبير في السنوات الأولى من القرن الحالى ، لكنها تلقى في الوقت الحاضر من أنصارها الانصراف عنها ، حتى لقد انصرف عنها فريق من أنصارها البارزين ؛ وأخذ الكتاب في الأخلاق يتجهون أحد اتجاهين : فاما أن يرددوا إلى صورة ما من صور المذهب الطبيعى سواء كانت صريحة أو مقنعة ، أو أن يتحولوا إلى نوع من أنواع الرأى التى سنعرضها فيما يلى ، والتى ترى أن صفات من قبيل « خير » و « صواب » .. الخ لها من الوجهة المنطقية مهمة مختلفة تمام الاختلاف عن مهمة غيرها من الصفات ، وأنه قد يكون من مصادر الخطأ أن ندعوها « أسماء لحواص » .

٥ - النسبية والذاتية :

لقد نشأ في ميدان الأخلاق خلط كبير نتيجة لتجميع نظريات متباينة تمام التباين وادراجها تحت عنوان واحد هو « الذاتية » . وقبل أن نناقش الذاتية بمعناها الدقيق ، علينا أولا أن نبعد عنها تلك النظرة التى تنظر إلى الأخلاق من حيث هى عرف ، والتى تعد كلمة « النسبية » أفضل تسمية لها . يرى النسبى النموذجى أن علينا أن نفعل ذلك الفعل - وذلك الفعل دون غيره - الذى « نعتقد » أن علينا أن

نفعله ، واذن يكفى أن يعتنق أحد الأفراد أو أحد المجتمعات رأيا خلقيا بعينه ليكون ذلك الرأى - بناء على هذه النظرة - صوابا بالنسبة لهذا الفرد أو لهذا المجتمع . ولما كان هذا المبدأ مبدأ « فى أخلاق العرف » وليس مبدأ « فى نظرية الأخلاق » (أى أنه لما كان يقرر ماينبغى أن نفعل ولا يقرر ماتعنيه كلمة « ينبغى ») ، فهو ليس بالمبدأ الطبيعى (انظر ما سلف) . لكى قد يعترض على هذا المبدأ بأنه يجعل من المستحيل علينا أن نصف بالخطأ حكما خلقيا يرتئيه فرد آخر ، والواقع أنه يستتبع نتيجة فيها مفارقة هى أن فردين من أفراد الناس يختلفان فى مسألة خلقية لابد أن يكون كلاهما على صواب . لكن يبدو أن فى هذه النتيجة ماينافى المعنى المألوف للكلمات الخلقية ، ولدينا هنا مثل يوضح لنا إحدى الطرق التى قد تؤثر بها نظرية الأخلاق (دراسة معانى الكلمات الخلقية) تأثيرا سلبا فى مسألة خلقية ، فهى تتيح لنا أن « نقضى ببطلان » رأى خلقى باعتباره يتضمن مفارقة منطقية ، لكنها لا تتيح لنا أن « نثبت » رأيا من هذا القبيل . وقد يعترض على النسبية كذلك بأنها لا تؤدى مانتوقع من المبدأ الخلقى أن يؤديه ، ألا وهو أن يهديننا فى اتخاذ قراراتنا بصدد المسائل الخلقية الجزئية ؛ لأننى اذا كنت أسأل نفسى عما عسائ أن أفعل ، فلا غناء فى أن يقال لى ان على أن أفعل ما أعتقد أنه ينبغى على أن أفعله ، لأن مصدر الاشكال هو أننى لا أدرى ماذا ينبغى على أن أعتقد . بيد أننا فى هذه المقالة لا نذكر النسبية لذاتها ، ولكن لأن الخلط بينها وبين غيرها من وجهات النظر قد أثار الاضطراب فى جميع المناقشات التى تتناول جميع مانحن بصدد بحثه من آراء تقريبا ؛ وهذه الآراء التى سنناقشها هى - على عكس ماناقشنا من قبل - آراء فى نظرية الأخلاق (أى أنها آراء تدور حول معانى الألفاظ الخلقية) ، فهى لا تلزم قائلها بقبول أو رفض أية آراء خلقية ذات قيمة .

وأول مانناقشه من الآراء هو صورة من صور

المذهب الطبيعي لا يعتنقها في الوقت الحاضر كثير من الباحثين على نحو صريح . لكنها ترجع الى وقت كان من المعتقد فيه أن الجملة الخلقية لا بد أن يكون لها معنى على نفس النحو الذي يكون به للجمال الاخبارية الأخرى معنى ، ألا وهو أن تستخدم لكي تقرر أن شيئا معينا يتصف بخاصية معينة (انظر ماتقدم القسم ٤) . ولما كان من غير المعقول لأسباب عديدة (ذكرنا بعضها في القسم ٣) أن نعتقد أن الخواص التي نحن بصدددها خواص « موضوعية » تتصف بها الأشياء ، فقد رأى بعضهم أنها خواص « ذاتية » ، أي أنها خواص للوجود الواقعي مرتبطة على أنحاء معينة بالحالات العقلية التي يعانيتها قائل العبارة التي نحن بصدددها . وعلى ذلك ذهب أصحاب هذا الرأي الى أن العبارة التي تقول « فلان رجل خير » تعني « فلان - تقريرا لحقيقة نفسية واقعة - يثير في حالة نفسية بعينها (ولتكن شعورا بالاستحسان على سبيل المثال) » . فهذه النظرية تجعل الحكم الخلقى بالمعنى العرفي للأخلاق مرادفا للعبارة الأخلاقية الوصفية (انظر ماتقدم ، القسم ١) . لكننا اذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الحرفي ، تعرضت للاعتراض عليها بأنها تجعل من المستحيل حدوث الاختلاف بصدد المسائل الخلقية في معناها العرفي ؛ لأنه اذا كان هناك فردان من الناس ، وقال أحدهما ان فلانا خير وقال الآخر ان فلانا ليس كذلك ، فهما - بناء على هذا الرأي - غير مختلفين فيما بينهما ، لأن أحدهما (أي قائل العبارة الأولى) يقصد أنه في حالة نفسية بعينها ، والآخر يقصد « أنه » (أي قائل العبارة الثانية) لا يعانى مثل هذه الحالة ، وليس بين هاتين العبارتين تناقض على الإطلاق .

من أجل هذا الاعتراض انصرف الباحثون عن هذا الرأي واعتنقوا بدلا منه آراء أخرى ترى أننا حينما نطلق حكما خلقيا فأننا لا ندلى بخبر عن حالاتنا العقلية ، لكننا بصدد استخدام اللفظة استخداما لا يجعلها أداة خبرية . كان هذا التطور جزءا مما أدركه الفلاسفة المعاصرون ، فقد أدركوا

أن من الخطأ أن ننظر الى جميع أنواع الجمل باعتبارها ذات طابع منطقي واحد ومهمة منطقية واحدة . وأنه لمن المستحسن ، لسببين على الأقل ، أن نقصر اسم « الذاتية » فلا نطلقه الا على الرأي الذي بحثناه لتونا ، ولا نمد نطاق استخدامه بحيث يشمل تلكم الآراء التي سنعرضها فيما يلي : ذلك - أولا - لأن لكلمتي « موضوعي » و « ذاتي » معنى واضحا الى حد ما ، وهما تقيمان تفرقة يمكن ادراكها حينما تستخدمان للدلالة على الاختلاف بين العبارات التي تقرر وقائع « موضوعية » عن الأشياء ، وبين العبارات التي تقرر وقائع « ذاتية » عن المتكلم . (وان كان قد يحدث في هذه التفرقة ذاتها شيء من الخلط ، لأن معاناة المتكلم لحالة عقلية بعينها هي بمعنى ما واقعة موضوعية) . لكن تمحي التفرقة اذا ذهبنا الى أن الأحكام الخلقية ليست عبارات تقريرية بالمعنى الضيق على الإطلاق ، وقد نتبين هذا اذا قارنا الأحكام الخلقية بجمال الأمر (وان لم يشر أحد الى أن الأحكام الخلقية تشبه هذه الجمل من جميع النواحي) . فجمال الأمر لا تعبر عن خبر موضوعي كلاً ، ولا تعبر عن

خبر ذاتي ، لأنها لا تعبر عن خبر على الإطلاق ؛ كلا ولا تعبر عن « أمر ذاتي » ، لأن من العسير أن نفهم ماذا عساه يكون ذلك الأمر الذاتي . وعلى ذلك فاذا سأل سائل « هل الأمر الذي يقول « أغلق الباب » ينصب على « الباب أم « ينصب على « عقل المتكلم ؟ » ، فان الاجابة لا بد أن تكون - بقدر ما يكون السؤال ذا معنى - هي « أن الأمر ينصب على الباب » . وعلى نحو شبيه بهذا قد يرى بعضهم أن الحكم الخلقى الذي يقول « فلان رجل خير » ينصب - في أكثر معانيه رجحانا - على « الرجل الذي نحن بصددده ولا « ينصب على عقل المتكلم ، أقول قد يرى بعضهم ذلك حتى ولو كانوا يعتقدون أن هذا الحكم ليس « تقريرا لواقعة » بالمعنى الضيق ، عن الرجل . واذن فالانتقادات التي توجه الى ما سنعرضه في الجزء التالي من نظريات على اعتبار أنها تحول الأحكام الخلقية الى ملاحظات عن عقل المتكلم هي انتقادات غير صائبة

وينبغي أن تقتصر على الذاتية كما عرضناها في هذا القسم من المقالة . ويصدق أيضا على النقد الذي يوجه الى هذه النظريات باعتبارها « تجعل ما هو صواب متوقفا على ما قد يعتقد المتكلم أنه صواب » .

يضاف الى ذلك - ثانيا - أن التفرقة بين تلك النظريات التي ترى أن الأحكام الخلقية إنما تستخدم لتقدم نوعا من الاخبار وبين تلك النظريات التي ترى أن للأحكام الخلقية مهمة جد مختلفة هي أكثر التفرقات أولية في الأخلاق ، ولا ينبغي أن نخفيها بأن نستخدم كلمة تسوى بين طرفيها . فالنظريات التي من النوع الأول (ومن أمثلتها جميع الآراء الأخلاقية التي بحثناها حتى هذه اللحظة) تسمى « نظريات وصفية » ، أما النظريات التي تنتمي الى أنواع أخرى بما فيها الآراء التي نبحثها في بقية هذه المقالة فتسمى « غير وصفية » .

٦ - الوجدانية :

على الرغم من أن الوجدانية كانت من الوجهة التاريخية أول نوع يوضع موضع النظر من أنواع النظريات غير الوصفية ، فمن الخطأ أن ننظر اليها بوصفها هي النوع الوحيد من النظريات غير الوصفية ، أو حتى بوصفها تلقى التأييد الشامل بين غير الوصفيين في وقتنا الحاضر . فمن الشائع حتى في وقتنا الحاضر أن يدعى غير الوصفيين من جميع الأنواع بـ « الوجدانيين » على الرغم من أن نظرياتهم لا تعتمد على أية إشارة الى « العواطف » . فالوجدانية بمعناها الدقيق تشمل مجموعة شتى من النظريات يمكن أن تعتنق جميعا في نفس الوقت . ومهمة الأحكام الخلقية - وفقا لأشهر نظرية من هذه النظريات - مهمتها هي أن « تعبر » أو أن « تبين » العواطف الخلقية (الاستحسان مثلا) التي يشعر بها قائلها . وهي - وفقا لتأويل آخر من تأويلات النظرية - تستخدم لتثير أو لتبعث في نفس الشخص الذي توجه اليه عواطف شبيهة بما في نفس قائلها ، وبهذا تحفزه

الى أفعال من النوع الذي يستحسنه القائل . وقد كان أ . ج . آيو حينما كتب كتابه « الفلسفة والصدق والمنطق » - وهو الذي يحتوى على أشهر عرض للنظرية الوجدانية - أقول كان يعزو هاتين المهمتين كليهما للأحكام الخلقية ، لكنه تخلى عن الوجدانية منذ ذلك الحين ، وان ظل غير وصفى ؛ وقد بسط ش . ل . ستيفنسون نظرية من هذا النوع ، ولا تختلف عن غيرها إلا بأنه بدلا من أن يستخدم كلمة « عاطفة » أخذ يستخدم في أغلب الحالات كلمة « اتجاه » . وقد كان ستيفنسون يتصور « الاتجاه » عادة على أنه استعداد في المرء يهيؤه لأن يمر بحالات عقلية معينة أو للقيام بأنواع معينة من الأفعال . من هنا كانت « اتجاهات » ستيفنسون أقرب بكثير الى « المبادئ الخلقية » التي قال بها الفلاسفة القدامى (وخاصة أرسطو) مما يلاحظه عادة أولئك الذين يستخدمون ذلك التصنيف المضلل الذي يقسم فلاسفة الأخلاق الى « ذوي اتجاه موضوعي وذوي اتجاه ذاتي » . ولقد أضاف ستيفنسون الى نظريته تحديدا هاما ، وهو أن الأحكام الخلقية قد يكون لها « معنى وصفى » بالاضافة الى « معناها الوجداني » . فهو في نموذج من « نماذج تحليله » العديدة يحلل معنى الحكم الخلقى الى عنصرين : (أ) تقرير وصفى غير خلقى ينصب على فعل ما مثلا (بحيث يمكن تفسير هذا الفعل تفسيراً طبيعياً على أساس خواصه التجريبية) ، و (ب) عنصر خلقى نوعي (وهذا هو المعنى الوجداني) يحول وجوده دون تقديم تفسير طبيعى لمدلول الحكم الخلقى بأكمله . هذا العنصر الخلقى النوعي في مدلول الحكم الخلقى هو المهمة التي تقوم بها هذه الأحكام « للتعبير » عن الاتجاهات و « لاقتناع » الناس أو « التأثير » فيهم لكي يعتنقوها ، وذلك بإزاء الفعل الذي نحن بصددده . لكن آراء ستيفنسون لم تلق من الوصفيين قبولا بطبيعة الحال ، بل ان غير الوصفيين الذين كتبوا من بعده - وان كانوا يعترفون بما لدراساته من أهمية مبدئية - قد رفضوا في أغلب الأحوال ما يوحى به رأيه من نزعة

غير عقلية ، فهو قد رأى أن ليس فى معنى الكلمة الخلقية من عنصر خلقى نوعى الا قوتها الوجدانية ، وفى هذا - فيما يرون - ما يجعل الأحكام الخلقية أقرب الى الخطأ أو الدعاية وما ليس ينصف انصافا كافيا ما قد نحتاج اليه من اقامة الحجة العقلية فى المسائل الخلقية . فاذا كانت اقامة الحجة العقلية ممكنة ، فلا بد أن يكون هناك « بعض » العلاقات المنطقية بين الحكم الخلقى وبين غيره من الأحكام الخلقية ، حتى ولو كان هيوم مصيبا حينما رأى أن الحكم الخلقى لا يمكن أن يستمد من عبارات تقرر الواقع غير الخلقى ، وقد كان لستيفنسون بعض الآراء الهامة فيما يتعلق بالحجج العقلية ، لكن تفسيره لهذه الحجج قد عد بصفة عامة غير سديد .

٧ - مشكلات بارزة :

أغلب المشكلات الرئيسية التى تشغل المفكرين الأخلاقيين فى الوقت الحاضر مصدرها ما فى مدلول الكلمات الخلقية من تعقيد ناتج عن أنه يضم عنصرين جد مختلفين .

(أ) المعنى التقويى أو التوجيهى : (يفضل الباحثون الآن فى أغلب الأحوال هذه الكلمات التى هى أقرب الى التحرر من قيود النظريات الخاصة من « المعنى الوجدانى » الذى قال به ستيفنسون) . ليس من اللازم - بل ولعله من الخطأ - أن نعزو الى الأحكام الخلقية من حيث هى كذلك أية قوة أو قدرة دافعة أو مسببة بحيث « تدفعنا » أو « تحفزنا » الى أن نفعل ما تأمر به ، لكن الوصفين أنفسهم يعترفون أحيانا بأن الأحكام الخلقية تقوم بمهمة « توجيه » السلوك . والحق أنه من الواضح الى حد كبير أننا نسأل فى كثير من الحالات النموذجية - مثلا - « ماذا ينبغى على أن أفعل ؟ » لأن علينا أن نقرر ماذا عسانا أن نفعل ، ونعتقد أن الاجابة عن سؤال « ينبغى » ذات تأثير على قراراتنا الخلقية أكبر وأوثق من التأثير الذى تتصف به الاجابات عن مسائل من الواقع غير الخلقى . ونضرب مثلا

ثانيا فنقول انه من الواضح الى حد كبير أن هناك صلة وثيقة بين أن نعتقد أن أ أفضل من ب وبين أن نفضل أ على ب ، كما أن هناك صلة وثيقة بين هذا التفضيل وبين أن نكون على استعداد لاختيار أ بدلا من ب . وقد أكدت ما لهذه الصلة الوثيقة من أهمية فى الكلمة القديمة (التى ترجع فى مضمونها الى سقراط) التى تقول « كل ما نسعى اليه أيا ما كان إنما نسعى اليه لما يبدو عليه من صفة الخير » . ويترتب على هذا أننا اذ نصف شيئا بأنه خير إنما نقدم لمن نوجه اليه هذا الحكم ما يهديه فى اختياراته . ومثل هذا قد يقال عن سائر الكلمات الخلقية الأخرى ، الا أن الوصفين يرفضون أن يسلموا بأن هذه السمة جزء من « معنى » الكلمات الخلقية .

أما خصومهم الرئيسيون ، وهم الذين يمكننا أن نسميهم ب « التوجيهيين » ، فيرون أن هذه السمة « هى » جزء من معنى الكلمات الخلقية . فالأحكام الخلقية - فيما يرون - تشترك مع جمل الأمر فى خاصية مميزة هى أنك اذ تنطق بجمله منها إنما تلزم نفسك عن طريق مباشر أو غير مباشر بقاعدة أو بخطة موجهة فيما يتعلق بالقرارات أو الاختيارات الفعلية أو الممكنة . وفى الحالات النموذجية تتجلى مخالفة الحكم الخلقى فى عجز المرء عن أن يعمل بمقتضاه ، كما يحدث حينما يخبرنى انسان بأن الصواب هو أن أفعل كذا أو كذا ، وأفعل أنا عكس ذلك مباشرة . مثل هذه النظرية لا تقضى باستحالة الحجاج الخلقى كما تفعل النظرية الوجدانية ، لأن العلاقات المنطقية - فيما يرى بعض التوجيهيين - قد يمكن أن تقوم بين الخطط الموجهة كما تقوم بين العبارات التقريرية العادية .

لكن لا مناص للتوجيهيين من أن يواجهوا - كسقراط - اشكالا هو أننا فى الحالات التى تسمى بحالات « ضعف الارادة » قد نختار أن نفعل شيئا ما نعتقد أنه سيىء أو خطأ . وليس أمام التوجيهيين من حجة يرجى لها نفع فى الرد

على هذا الاعتراض الا أن يشيروا الى أن الشخص القائم بالاختيار في مثل هذه الحالات اما أن يكون « عاجزا » عن مقاومة الاغراء (كما يدل على ذلك تعبير « ضعف الارادة » ، انظر أيضا رسالة القديس بولس الى أهل روما، الفصل ٧، الآية ٢٣)، أو أنه يعتقد أن الشيء الذي يختاره ليس شيئا أو خطأ الا بمعنى تقليدى واه ، فهو ينطبق عليه المعنى الوصفى لكلمة « سيئ » أو كلمة « خطأ » لكن ينقصه ما لهاتين الكلمتين من قوة توجيهية .

(ب) المعنى الوصفى : السمة الرئيسية الثانية للأحكام الخلقية هي السمة التى تفرق هذه الأحكام عن جمل الأمر ؛ فعلينا حينما نطلق حكما خلقيا عن فعل ما على سبيل المثال أن نطلقه نظرا « لخاصية ما تتعلق » بالفعل ، وانه لمن صواب الرأى دائما أن نسأل ماهى هذه الخاصية (على الرغم من أنه قد يكون من العسير أن نصوغ اجابة عن ذلك فى الفاظ) . وتترتب هذه الفكرة (وان كان بعض المفكرين المعاصرين قد أنكرها) على الطابع الذى تتصف به « الخواص » الخلقية ، وهو أنها خواص « تابعة » (انظر ماتقدم ، القسم ٤) . واذن ففي مقابل كل حكم خلقى جزئى حكم كلى مؤداه أن سمة معينة من سمات الشيء موضوع الحكم هى - بقدر مايتعلق الأمر بها - سبب يبرر لنا أن نطلق بصدد الشيء حكما خلقيا بعينه . فاذا قلت على سبيل المثال ان فعلا بعينه خير لأنه مساعدة لرجل ضرير على عبور الطريق، فاننى أبدو وكأئنى ألتزم حينئذ بذلك الحكم الكلى القائل بأن من الخير أن تساعد العميان على عبور الطرقات (ولا يقتصر الحكم على أن تساعد هذا الرجل الأعمى بعينه فى هذا الطريق بعينه) . ويسمى أولئك الذين يسلمون بهذه الحجة بـ « الكليين » ، أما خصومهم الذين لا يسلمون بها فقد يسمون بـ « الجزئيين » . الا أن صاحب النزعة الكلية ليس ملزما نتيجة لذلك بأن يرى أنه اذا كانت مساعدة الأعمى على عبور الطريق خيرا فى هذه الحالة ، فان هذا الفعل لابد أن يكون خيرا فى جميع الأحوال (ليس من

الخير مثلا أن تساعد الرجل الضرير على عبور الطريق اذا كنا نعلم أن هذا الرجل قد ضل طريقه تماما وأن الجهة التى يقصد اليها تقع على هذا الجانب من الطريق ولا تقع على الجانب الآخر) ، كل ما هنالك أنه يلتزم بالرأى القائل بأن مساعدة الأعمى على عبور الطريق قد تكون فعلا خيرا اذا لم يكن هناك شيء يفرق بين الفعلين ، شيء هو أكثر من مجرد الفارق العددي بين حالتين .

على أن دعوى ذوى النزعة الكلية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدعوى القائلة بأن للأحكام الخلقية معنى وصفيا بالاضافة الى مالها من مهمة بوصفها خططاً موجهة (انظر ماتقدم ، القسم ٦) . واذن فنحن اذا وصفنا - على سبيل المثال - فعلا بأنه خير ، فانما نوصى بفعله (وهذا هو العنصر التوجيهى فى مدلول الحكم الخلقى) ، لكننا نوصى بفعله بنسأ على خاصية ما تتعلق به . هذان العنصران يجملهما « قاموس أكسفورد الانجليزى » فى تعريفه الأول « للخير » اجمالا بديعا على النحو التالى : « الخير هو أعم صفة من صفات الحض (على الأفعال الخلقية) ، وهى صفة تدل على توافر خصائص مميزة تدعو الى الاعجاب فى حد ذاتها أو نافعة من أجل غرض ما ، توافرا فائقا أو مرضيا على أقل تقدير » . وكلمة « مميزة » هامة فى هذا المقام ، فهى توجه انتباهنا الى حقيقة واقعة هى أن الكلمة التى تشير الى المسمى الموصوف « بالخير » (أو بالجودة) تدخل تعديلا على الخصائص التى ينبغى أن تتوافر فى الشيء بحيث يصبح جديرا بصفة الخير (فليس هناك ما يوجب أن تتوافر فى حبة الفراولة الجيدة « والجودة والخير تدل عليهما كلمة واحدة فى الانجليزية » - مثلا - نفس الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى الرجل الخير) . فاذا عرفنا فى حالة بعض الكلمات (وعلى سبيل المثال كلمة « سكين ») ماذا تعنى هذه الكلمات، عرفنا بذلك بعض الشروط التى يجب أن تتحقق قبل أن نصف شيئا من مسمياتها بالجودة أو بالخير . وقد ذهب بعض الفلاسفة (أفلاطون

وأرسطو على سبيل المثال) الى أن هذه الحقيقة ذاتها تصدق على الكلمات كافة ، فنحن اذا استطعنا - مثلا - أن نحدد ماهى الخصائص التى تجعل الانسان انسانا عرفنا بالتالى متى يكون الانسان انسانا خيرا . لكن حجة من هذا النوع قد تكون قائمة على أساس تشابه زائف بين كلمات من قبيل « انسان » وكلمات من قبيل « سكين » .

لكن هناك طريقة أخرى من الأرجح أن تكون أكثر غناء فى ربط دعوى الكليين بالحجج الخلقية (وبذلك ترضى الى حد ما أولئك الذين يصرون على أن تكون الدراسات الأخلاقية النظرية ذات دلالة فى نطاق المسائل الخلقية العملية) ، وهذه الطريقة هى التى تتمثل فى « القاعدة الذهبية » والتى صاغها كانت وأتباعه فى شىء من التفصيل (وان يكن على نحو غامض) . فقد يكون من قبيل الحجة القوية فى بعض الحالات أن يتساءل المرء - اذا كان يتأمل فعلا ما - عما هى الخصائص التى يتصف بها هذا الفعل والتى تدفعه الى أن ينعته بالصواب ، وما اذا كان عليه أن يحكم على فعل آخر بنفس الطريقة ، اذا كان هذا الفعل يتصف بنفس السمات وان اختلف دوره هو فيه . ثمة حجة من هذا النوع ترد فى فقرتين شهيرتين من الكتاب المقدس (صموئيل الثانى، الاصحاح ١٢ ، الآية ٧ . ومتى ، الاصحاح ١٨ ، الآية ٣٢) . وقد ذهب بعضهم الى أن الحكم لا يكون حكما « خلقيا » مالم يكن قائلة على استعداد لأن « يعمم مبدأه » . لكن هذا الرأى يثير مسألة هى موضع نزاع ، أعنى المسألة التى تتعلق بالمعيار الذى نستخدمه فى وصف الأحكام بأنها « أحكام خلقية » ، وهى مسألة تضيق عنها هذه المقالة .

وما زالت هذه المسألة ، بالإضافة الى مشكلة العلاقة بين العناصر التوجيهية والعناصر الوصفية فى مدلول الأحكام الخلقية بأكملها ، أقول ما زالت تبهظ المفكرين الأخلاقيين . وقد كان من المحال فى هذه المقالة أن نقوم بما هو أكثر من تخطيط

سريع للمسائل الرئيسية ، وأن نقدم شيئا من التفسير لمصدرها .

اخوان الصفا : هم جماعة ربطت بينهم الصداقة ، واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تألفت فى البصرة فى القرن العاشر الميلادى ، ووضعت لنفسها مذهباً أرادت به أن تظهر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التى علق بها، معتقدة أن الكمال انما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الاسلامية ؛ وكانت هذه الجماعة تتألف من أربع طبقات : الطبقة الاولى قوامها الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين خمسة عشر وثلاثين وواجبهم طاعة معلمهم « والطبقة الثانية قوامها رجال بين الثلاثين والأربعين يتلقون الحكمة الدنيوية ويتعلمون علما يتناسب مع هذه المرحلة من العمر ؛ والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الالهى معرفة تتناسب مع مرتبتهم وهى مرتبة الأنبياء ، حتى اذا نيف الرجل على الخمسين شهد حقائق الأشياء على ماهى عليه وتلك هى منزلة الملائكة المقربين .

ولهؤلاء الاخوان رسائل هى أشبه ماتكون بدائرة معارف تشتمل على علوم عصرهم ، وهى تتألف من احدى وخمسين رسالة ، مختلفة الموضوعات والمصادر، ولهذا فقد أعوزها الانسجام؛ وتبدأ هذه الرسائل بالرياضيات ، ثم تنتقل الى المنطق والطبيعات ، وتنتهى آخر الأمر الى صوفية تحاول الاقتراب من معرفة الله .

ومذهب اخوان الصفا مقتبس من مختلف المذاهب ، فهو تلفيقى أريد به أن يجمع الحكمة أنى وجدها ؛ على أن المبدأ الأساسى عندهم هو العقل ، ولذلك فهم يعدون ظاهر الشريعة صالحا للعامة دون الخاصة ، أما هؤلاء الخاصة فنصيبهم النظر الفلسفى العقلى العميق ؛ على أن وراء الفلسفة البادية فى رسائل اخوان الصفا أنينا مكتوبا مما قد لحق بهم من ظلم سياسى ، وأملا فيما يرجونه

لأنفسهم في المستقبل ، وما هذه الفلسفة الا على سبيل التطهير الروحي والسلوى .

ادواردز ، جوناثان : (١٧٠٣ - ١٧٥٧) ،
ولد بوندسور الجنوبية بولاية كونيتيكت ، وقد أصبح من المسلم به في الوقت الحاضر أنه من ألمع وأصل العقول الفلسفية التي أنجبتها أمريكا . وكان ادواردز يقف موقفا وسطا بين العقلية اللاهوتية الكالفينية التي سادت القرن السابع عشر والمزاج التجريبي الذي ينتسب الى لوك في القرن الثامن عشر . الا أن أحدا في عصره لم يدرك أهمية كتاباته الكبرى في كلتا الناحيتين ؛ فقد ظلت شهرته قرابة قرنين محصورة في نطاق اللاهوت المتخصص ، ولقد أسى فهمه نتيجة لاختلاف الباحثين في أن يدركوا الفكرة الفلسفية الرئيسية التي يقصد اليها . ولم يراجع دوره في معترك الفكر في القرن الثامن عشر مراجعة أدت الى أن يفهم بالتدريج حتى كان القرن العشرين .

كانت الصورة الماثورة عن ادواردز هي صورة رجل أبدى في شبابه المبكر من الدلائل الطبية ما يوحي بأنه فيلسوف متشبع بكتابات وروح نيوتن ولوك ؛ ثم سعى بعدئذ ، حين صار راعيا على مذهب كالفن ، أن يحيى المسلمات الرئيسية لهذا المذهب في عصر كانت هذه المسلمات تفقد فيه سلطانها على عقول العالم الناطق بالانجليزية ، وهو بناء على ذلك لابد أن يعد « رجلا جاء متخلفا عن أوانه » يخمد ما أبدى من قدرة فلسفية كامنة بمواعظ عن نار جهنم ومقالات تنزع منزعا غيبيا حاول بها تبريرها .

لكننا اذا أردنا أن نفهم ادواردز فهما صحيحا ، فعلينا أن نسلم بأن جميع كتاباته الناضجة هي محاولات دقيقة بارعة للدفاع عن المسلمات الأساسية لمذهب كالفن ، ولإعادة تفسيرها على أساس هو على وجه التحديد ذلك الفهم النافذ والادراك العميق لروح نيوتن ولوك ، تلك الروح التي لم يتخل عنها للحظة واحدة . الا أنه كان

يحاول المستحيل كما يقال ؛ فقد كان من جراء مراجعته الدقيقة لفحوى مذهب كالفن أن صار غير محبوب بين أنصار العقيدة التي كان يحاول أن ينقذها ، ولم تجعل منه محاولته - التي أراد بها أن يستعين بالروح الفلسفية الجديدة لأحياء الأسس الدينية في أصولها - الا موضعا لسخط ذلك الفريق من طغام المناصرين للروح الدنيوية لحركة «التنوير» . لكن هذا لا ينفي حقيقة واقعة هي أن كتابات ادواردز الرئيسية يتجلى فيها فهم للآراء الفلسفية الجديدة في القرن الثامن عشر أعرق مما يتجلى في مؤلفات من جاء بعده من الأمريكيين كفرانكلين وبين ؛ تلك المؤلفات التي جرت العادة على الاسراف في اطرائها .

أما مؤلفات ادواردز الكبرى فثلاثة ، وكان يقصد بكل مؤلف منها أن يفسر من جديد مسألة من مسلمات مذهب كالفن في ضوء نيوتن ولوك . فهو في رسالته التي عنوانها « حرية الإرادة » يدافع عن مسألة الجبرية ؛ وما زالت هذه الرسالة تعد من بين الكتابات الكلاسية المدافعة عن الجبرية ، وقد يمكن أن تقارن بتلك الشروح النموذجية التي وضعت للجبرية في القرن العشرين كذلك الشرح الذي وضعه « زملاء كاليفورنيا » بعنوان « حرية الإرادة » (١٩٣٨) . وفي رسالته عن « طبيعة الفضيلة الحقة » يدافع ادواردز عن مسألة الغواية ، وأنه لمن العسير أن نبالغ في تقدير المعية المراجعة التي قام بها ادواردز لمسألة الغواية ؛ على أن مناقشته لهذه المسألة تقوم بأكملها على تحليل نفسي يتابع فيه لوك متابعة كاملة ، والمنطق الذي تركز عليه هو منطق لا تشوبه شائبة ، وإن المرء ليستوقف نظره مافي المناقشة من بعد عن الاحتكام الى المسائل اللاهوتية كقصة سقوط الانسان . والمسألة اللاهوتية الرئيسية لمذهب كالفن - مسألة قدرة الله المحيطة واستحالة الامام بطبيعته - تتردد في جميع كتابات ادواردز ، لكن الوثيقة الرئيسية التي يسجل فيها موقفه بصدد معرفة الانسان بالله هي الرسالة التي كتبها عن

الرغم من أن حياته وآراءه جاءت متفقة مع مبادئ هذه المدرسة ، إلا أنه من المحتمل أن يكون حفيده - ويسمى أيضا أرسطبس - هو الذى صاغ لأول مرة هذه المبادئ فى منظومة متسقة .

جعل أرسطبس هدفه من حياته الاستمتاع باللذة الحاضرة ، واجتناب الندم على مافات ، والعناء فى سبيل المستقبل ؛ لكن قوام السعادة هو ضبط هذه اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكى حكيم ، وليس هو الخضوع لها ، كلا ولا هو فى الحرمان منها . ومن هنا كانت قولته الشهيرة عن علاقته بعشيقته لايس التى كان ينفق عليها الكثير « اننى أملك » لايس « وليست هى التى تملكنى » وكل الأفعال فى نظره محايدة (لا تتصف بخير أو شر) إلا من حيث هى وسائل تنشج اللذة لصاحبها . وقد جعل أرسطبس من حياته فنا يكيف به نفسه لظروف المكان والزمان وظروف نفسه ، ويلعب به دوره على النحو الملائم أيا ما كانت الظروف ، وهى براعة أظهرها على وجه الخصوص فى بلاط ديونيسيوس ملك سراقوسة . وقد قيل عنه انه الانسان الوحيد الذى يستطيع أن يبدو بمظهر السيد المتأنق أو أن يرتدى الحرق البالية ؛ والواقع أنه كان ذا قدرة فائقة على الاستمتاع ، مقترنة بحرية كبيرة من أسر الحاجات ، وهو اقتران أدى باتباعه فيما بعد الى صعوبة اختيارهم لمشلهم العليا .

أرسطو : (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) ، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا فى شمال اليونان ؛ ظل لعشرين عاما بادئة من ٣٦٧ عضوا بأكاديمية أفلاطون ، ولما توفى أفلاطون وأصبح سبوسيبس رئيسا للأكاديمية ، غادر أرسطو أثينا ، وذهب فى بداية الأمر الى أسوس (على شاطئ آسيا الصغرى) ، ثم الى ليسبوس . وحوالى ٣٤٢ دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب الى مملكته ليشراف على تعليم الاسكندر ابن الملك ؛ وبعد أعوام قليلة ، عاد أرسطو الى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم « اللوقيون » أو « بريباتوس » ،

« العواطف الدينية » ؛ وهنا أيضا تعتمد مناقشة ادواردز . على نظرية فى النفس تجريبية تنزع منزع لوك على طول الخط . ويعد دفاعه عن الأساس الوجدانى للخبرة الدينية (وقد قصد به أن يكون دفاعا عن « اليقظة الكبرى ») وثيقة من أكثر وثائق العصر استشرافا للمستقبل ؛ فقد وقع مفكرو الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر فى خطأ جسيم هو أنهم نادوا بـ « برهان قائم على القصد » مناف للاتجاه التجريبي باعتباره حجر الزاوية فى التجريبية الدينية ، أما ادواردز فقد تبين بوضوح - على العكس من ذلك - أن الطريقة الوحيدة الممكنة لارساء دعائم التجريبية فى الدين هى ارساء دعائم التصوف ، فالزعم الذى يتصف بالتجريبية هو أن تزعم أنك قد خبرت ذلك الذى تتحدث عنه ؛ فإذا تحدثت عن الله كان حديثك اثباتا للاتجاه الصوفى . على أن دفاع ادواردز عن الدعوى القائلة بأن مثل هذه الخبرات هى بحكم طبيعتها ذاتها وجدانية على الدوام لا يسعى الى الوفاء بمطالب النظرية النفسية التجريبية لعصره فحسب ، بل ينتهى أيضا الى أن يستشرف - على نحو يستوقف النظر - مزاعم يرتبط ذكرها عادة بالكتاب الأثرى الذى وضعه **وليم جيمس** فى « صنوف الخبرة الدينية » ، والذى نشر بعد ادواردز بقرنين من الزمان تقريبا .

وينبغى أن نكرر القول بأن دفاع ادواردز عن مذهب كالفن قد أدخل على هذا المذهب تعديلات خطيرة ؛ فلقد كان ادواردز مسقطا للتكاليف الخلقية على طول الخط ، ومن هنا كان زنديقا . لكن قليل هم الرجال فى أى فترة من القرن الثامن عشر الذين أدركوا على نحو أوفى منه أو قرروا على نحو أروع منه ما كان جديدا وقابلا للبقاء فى فلسفة القرن الثامن عشر .

أرسطبس : من قورين بشمال افريقيا (حوالى ٤٣٥ - ٣٥٦ ق م) ، كان تلميذا من تلامذة سقراط ، وسفسطائيا ، والمؤسس التقليدى للمدرسة القورينائية فى الفلسفة ؛ وعلى



ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۱ ق م) و افلاطون (ح ۴۲۷ - ۳۴۷ ق م)

(المشى) ٥٠ وازدهرت المدرسة ، لكن أرسطو غادر أثينا في عام ٣٢٣ لأسباب سياسية واعتزل في أوروبا حيث توفي سنة ٣٢٢ ق.م .

كانت مؤلفات أرسطو الأولى موجهة في أغلبها الى عامة الجمهور ؛ ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول (بعضها كتب على شكل المخاورة) فقد كانت أفلاطونية الى حد كبير في وجهة النظر . وقد كانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة في العصور القديمة لكن لم يبق لنا منها الا شذرات ، أما المؤلفات التي بين أيدينا ، فهي رسائل كتبت على نهج متسق ، وقد قصد بها أرسطو الى أصحاب الدراسة الجادة ؛ لكن لم يجر تداول هذه الأعمال في العصور القديمة الا على نطاق ضيق ، الى أن نشر أندرونيقوس نصوصها في القرن الأول ق.م . فالنص الذي في حوزتنا لمؤلفات أرسطو يعتمد في نهاية الأمر على نشرة أندرونيقوس ، وكذلك كانت جميع ترجماتها التي وضعت باللاتينية والعربية . على أن رسائل أرسطو تتميز بطابع تكاد تنفرد به ، فهي في حقيقتها مذكرات على محاضرات أو مذكرات أعدت لمحاضرات ، والمحاضر ماينفك يعود الى مادته مرة بعد مرة على مدى السنين ، ويضيف الى مافيها خواطر تالية وأفكارا جديدة ، وقد تتضمن مذكراته في صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات جسد متفاوتة ، فلا تجيء أجزاءها موصولة دائما في وحدة مناسبة . واذن فلا ينبغي أن ينظر الى الرسالة الأرسطية على أنها مؤلف قد كتب وروجع ونشر في سنة بعينها ، بل الأحرى أن ينظر اليها على أنها شيء قد أضيف اليه وعدل فيه على مدار عدد من السنين ، وقد لا تظفر قط بصياغة نهائية بعد مراجعة ، زد على ذلك أن مانعده رسالة قائمة بذاتها قد يكون في واقع الأمر مؤلفا من عدة محاضرات ألف بينها أندرونيقوس أو ناشر سابق عليه ؛ كل هذا يجعل مشكلة التأريخ لمؤلفات أرسطو معقدة غاية التعقيد ، ويجعل من العسير علينا بالتالي أن نقدم عرضا للطريقة التي تغير تفكيره بها أو تطور.

وقد كانت هذه المسائل موضوعا لقدر كبير من البحوث القيمة في السنوات الأخيرة ، لكن ليس في مقدورنا أن نناقشها هنا ؛ ذلك أن هذه المقالة لن تقصد الا الى تقديم شروح موجزة لبعض أفكار أرسطو ، والى تزويد القارئ بدليل يهديه الى بعض مؤلفاته الرئيسية .

وجدير بنا أن نقول كلمة عن الطريقة التي تناول بها أرسطو الفلسفة ؛ ان اسمه ذاته ليوحى لبعض الناس بفكرة نسق جامد مؤلف من مبادئ صارمة ، لكن هذه الفكرة مضللة ؛ ذلك أن طريقة أرسطو في التفكير أبعد ما تكون عن الجمود ، فهو ماينفك يعيد فتح المسائل ويعترف بالصعوبات ؛ كلا وليس منهجه بالمنهج القطعي ، فهو لا يقيم حجته متفطرسا على مقدمات يضعها باعتبارها واضحة بذاتها ، بل انه ليراجع في عناية ماقاله أسلافه ومايقوله بباثر القوم ، لانه يعتقد أن آراءهم على تباينها لابد أن تشتمل في مجموعها على عنصر من الحقيقة ؛ وهو يسعى الى أن يجد حولا معقولة للمشكلات بأن يجلو مواضع الاشكال وبأن يعدل أو يهذب ما وضع لها من حلول عديدة غير متسقة . واننا لنخطيء - أخيرا - اذ نظن أن القيمة الفلسفية لمؤلفاته لابد أن تنحصر في نتائجه (أو «تعاليمه») ، فمهارته في التحليل ودقته في الحجاج لا تقل عن نتائجه الايجابية في جعله فيلسوفا عظيما غاية العظمة .

والملاحظات التالية - وهي التي لا مفر من أن تكون سطحية - ستقدم للقارئ بعض الأفكار التي تتردد على الدوام في مؤلفات أرسطو :

١ - المقولات : مقولات أرسطو تصنف الوجود القائم ؛ فكل ما هو موجود يندرج تحت احداها ، فاما أن يكون جوهرًا أو كيفًا أو كما أو نسبة .. الخ (ويذكر أرسطو في بعض الأحيان عشر مقولات ، لكنه في العادة يذكر منها عددا أقل) . ولما كانت هناك أشياء تقع في مقولات مختلفة مع

امتناع ردها الى ضرب واحد من الوجود ، فقد نتج عن ذلك الفاظ من قبيل «فعل الكينونة» و «واحد» - وهى التى يمكن أن تطبق فى جميع المقولات - تراها مزدوجة المعنى على نحو جدير بالاهتمام (قارن المبدأ الاسكولائى الخاص بلواحق الوجود). وقد أدى عدم التنبه الى هذا النمط من أنماط اللبس ، والى الفروق بين المقولات - فيما يرى أرسطو - الى مفارقات فلسفية .

والجوهر سابق على ماعداه من المقولات ، لأن الجواهر توجد «مفارقة» بينما الكيفيات .. الخ لا توجد الا بوصفها كيفيات «ل» ، جواهر . والجواهر المفردة (على سبيل المثال سقراط أو هذه المنضدة) موضوعات تنسب اليها محمولات وليست هى ذاتها محمولات على أى شىء آخر . لكن أرسطو لا يدرج فى مقولة الجوهر الجواهر المفردة فحسب ، بل يدرج أيضا أنواعها وأجناسها (انسان ، حيوان) لأننا لا نقول سقراط انسان لنذكر كيفية من الكيفيات .. الخ التى يتصف بها ، ولكن لنذكر «ما هو» . زد على ذلك أن العلم الذى يدرس الوجود ويدرس الجوهر فوق كل شىء ، يعرف ويدرس الأنواع لا الأفراد ؛ لكن الأنواع بالطبع «لا» توجد قائمة بذاتها كما هى الحال فى الأفراد ؛ وهنا نواجه اشكالا عميقا فى فكر أرسطو ، وهو اشكال يمكن أن نعبر عنه بأن نقول ان كلمة Ousia التى يستخدمها (والتى تعنى «الوجود» اذا ترجمناها ترجمة حرفية) تصدق على مانعنيه نحن ب «الجوهر» وما نعنيه ب «الماهية» فى وقت واحد ، ذلك أن أرسطو يحمل كلمة «الوجود» جوانب متباينة ؛ بعضها ينتسب فى الواقع الى الجواهر المفردة ، وبعضها الآخر ينتسب الى الأنواع والأجناس .

٢ - الصورة والهيولى : المنضدة خشب وغراء ألف بينهما بطريقة معينة ؛ وأرسطو يفرق بين هيولى المنضدة (الخشب والغراء) وصورتها (الطريقة التى ألفت بها ، أى تركيبها ، نقول انه يفرق بينهما بوصفهما جانبين متمايزين منها ؛

وكثير من أفكاره الرئيسية - بل ومن معضلاته - مرتبط بهذه التفرقة . (أ) الصورة «محاثة» (أو مباطنة) : فصورة المنضدة لا توجد الا بوصفها صورة لهذه المنضدة أو تلك ، أى أنها توجد صورة لهيولى بعينها ؛ فليست هذه اذن «صورة» أفلاطونية «للمنضدة» ، أعنى صورة قائمة بذاتها مفارقة (بل وليس هناك صورة من هذا القبيل «للانسان» أو «للعدالة») . (ب) تتحد صورة الشىء أو تركيبه عادة بالوظيفة التى يؤديها ؛ فالمنضدة لها سطح مستو وأربع قوائم بفضل الوظيفة التى عليها أن تؤديها ؛ والواقع أن من الممكن أن نطابق بين الصورة والوظيفة ، ذلك أننا بتحديدنا «ماهى» المنضدة فانما نحدد ما تؤديه أو ما قد صنعت من أجله . (ج) الهيولى «من أجل» الصورة وليس العكس ؛ فاذا أردت فاسا - وهو شىء ما لقطع الأشجار - كان عليك بطبيعة الحال أن تستخدم الحديد لتصنعه ، لكن قد يمكن أن يوجد الحديد دون أن يوجد فأس ؛ ولهذا كان تقريرنا لصورة شىء ما أو لوظيفته أكثر تفسيراً لهذا الشىء من تقريرنا لما قد صنع منه ، فالصورة تقتضى الهيولى المناسبة على نحو لا تقتضى به الهيولى الصورة . (د) الخشب والغراء - ومنهما تتألف هيولى المنضدة - لكن الهيولى ليس هيولى بمعنى مطلق ؛ ففى مقدورنا أن نفرق من جديد فى قطعة من الخشب بين صورة وهيولى ، مادام الخشب كسائر الأشياء مكونا من التراب والهواء والنار والماء (أو من بعض هذه العناصر) ممتزجة بطريقة معينة ؛ بل وليست هذه العناصر الأربعة بالهيولى المحضة ، لأن من الممكن أن يتحول بعضها الى بعضها الآخر ، ويقتضى هذا أن تكون فيها مادة كامنة باقية قابلة لتلتقى صورة التراب والهواء .. الخ ، لكنها فى ذاتها دون ماصورة أو طابع محدد ؛ وتلك هى ما يسميه أرسطو «بالمادة الأولى» (أو «الأولية») ، وهى جوهر أساسى لا طابع له ، ولا يوجد قط قائما بذاته بل دائما فى صورة التراب أو الهواء .. الخ . (هـ) بالاضافة الى أن أرسطو قد أخذ يدفع التفرقة بين الهيولى والصورة حتى وصل بها الى الفكرة

القصوى ، فكرة المادة الأولية ، فانه يستخدمها على سبيل التمثيل فى مشكلات جد مختلفة . فهو اذ يعرف نوعا من الأنواع ينظر الى الجنس بوصفه هو الهوى ، والفصل بوصفه هو الصورة : فالجنس غير محدد نسبيا ، أما الفصل فيضفى طابعه المحدد على النوع ؛ وهذا ما يميز طريقة أرسطو فى توسيع النطاق الذى تنطبق فيه أفكاره الرئيسية ، مما يضيف شيئا من الوحدة الى فكره فى نظير شيء من الغموض . (و) الى هذا الحد والصورة كانت قسيمة الهوى ، اذ كانت صورة لهوى بعينها ؛ لكن أرسطو يتساءل عما اذا كان من الممكن أن توجد صورة دون ما هوى ، ويقول ان هذا ممكن ؛ لكن مايقول به من صورة بلا هوى جد مختلفة عن « الصورة » الأفلاطونية ؛ « فالله » صورة بغير هوى .

٣ - الوجود بالفعل والوجود بالقوة : كتلة الخشب تمثال بالقوة ، وبذرة البلوط هى شجرة بلوط بالقوة ، والتمثال المكتمل وشجرة البلوط الناضجة هما التحقق الفعلى لهذه الامكانيات (أ) وثمة ارتباط وثيق بين التقابل الذى طرفاه هما الصورة والهوى من ناحية وبين التقابل الذى طرفاه هما القوة والفعل من ناحية أخرى ؛ فالهوى هى ماله امكان تلقى الصورة ، والصورة هى ما يحقق هذا الامكان بالفعل ؛ وهكذا يستخدم أرسطو فى بعض الأحيان التقابلين على سبيل الترادف ، فيحل أحدهما محل الآخر . (ب) لا يمكن لأى هوى ولكل هوى أن تتلقى صورة معينة ؛ فبذرة البلوط محال أن تصير شجرة غرغار ، والخشب « لا يمكن » أن يصنع منه حديدة فأس ؛ أما عن أى شيء ينتج شجر البلوط ، ومن أى شيء تصنع الفئوس ، فتلك مسائل خاصة تجيب عنها أبحاث قائمة بذاتها ؛ ولا يعتقد أرسطو أن فى امكاننا أن نجيب عنها وعن جميع المسائل المشابهة على نحو سديد بأن نقول ببساطة ان كذا من الأشياء الموجودة بالفعل ينتج عن كذا من الأشياء الموجودة بالقوة ، « فهذا » جزء من تحليل فلسفى عام لفكرتى النمو والتغير .

(ج) يرى أرسطو ان حالة الوجود بالفعل متقدمة على حالة الوجود بالقوة فى التعريف والقيمة والزمن ؛ فلا بد أن تذكر حالة الوجود بالفعل فى تعريف الوجود بالقوة ، وليس العكس ؛ والوجود بالفعل هو الغاية التى من أجلها كان الوجود بالقوة ، فعلى الرغم من أن بذرة البلوط توجد قبل أن توجد الشجرة التى ستصير اليها تلك البذرة ، فانها هى ذاتها نتاج لشجرة بلوط ناضجة كانت موجودة من قبل ؛ « لأن الموجود بالفعل ينتج دائما عن الموجود بالقوة بفضل موجود (آخر) بالفعل ، كما ينتج الانسان - مثلا - عن الانسان ، والموسيقار بفضل الموسيقار ؛ فهناك على الدوام محرك أول ، والمحرك الأول موجود بالفعل أولا » . (المنضدة لا تنتج بطبيعة الحال عن منضدة أخرى ، بل ينتجها شخص ما ، لديه من قبل « صورة » المنضدة فى « عقله ») . (د) ولما كانت حالة الوجود بالقوة تنطوى دائما على امكان التحول الى حالة الوجود بالفعل - وهى حالة أفضل - فمحال على عنصر موجود بالقوة أن يكون عنصرا فى كائن كامل لا يتغير .

٤ - « العلل » الأربع : يعتقد أرسطو أن التفسير الكامل لأى شيء ينبغى أن يبين ما صنع منه الشيء (العلة المادية) ، وما هو بحكم ماهيته (العلة الصورية) ، وما الذى أوجده (العلة الفاعلة) ، وما هى وظيفته أو الغرض منه (العلة الغائية) ؛ وليس لنا أن نعيب على أرسطو غرابة أن توصف كل هذه العوامل بأنها « علل » ، فكلمة « العلة » هى الترجمة التقليدية فى هذا السياق لكلمة يونانية ذات معنى أوسع .

ويعتقد أرسطو أن العلل الصورية والفاعلة والغائية واحدة بمعنى من المعانى ؛ ذلك أن من طبيعة المنضدة بحكم ماهيتها (العلة الصورية) أن تخدم بعض الأغراض (العلة الغائية) ، وقد كانت الفكرة التى تمثل هذه الأغراض فى عقل النجار هى التى أوجدت المنضدة (العلة الفاعلة) .

وانه لمن طبيعة الجواد - بحكم ماهيته - أن يؤدي بعض الوظائف المميزة وأن يمارس بعض القوى المميزة ، وقيام الجواد بهذا ، أى حياته حياة الجواد الناضج ، هو بالضبط ماهيئت له الجياد ؛ يضاف الى ذلك أن الجواد تنتجه جياد أخرى ، أى تنتجه مخلوقات تمارس بالفعل وظائف الجياد الناضجة .

وينبغي أن نلاحظ أن فكرة التفسير بالعلل الأربع تصلح لتفسير الأشياء أكثر مما تصلح لتفسير الأحداث ، وهى فكرة قد استمدتها أرسطو من عملية الانتاج (الطبيعى والصناعى) ، وهى تنطوى على نزعة غائية كونية .

٥ - تصنيف العلوم : قد يكون من المناسب أن تمهد لاستعراض فلسفة أرسطو فى المجالات الخاصة بوصف للطريقة التى يصنف بها مختلف ميادين البحث ، وهو تصنيف على جانب كبير من الأهمية التاريخية . والتقسيم الأساسى للعلوم عنده هو التقسيم الى علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم انتاجية ؛ فأما العلم النظرى فيدرس « ما لا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، ولا يهدف الا الى الحقيقة ؛ ويمكن أن ينقسم هذا العلم تقسيما فرعيا الى ثلاثة أجزاء رئيسية تتمايز بموضوع دراستها : فعلم الطبيعة يدرس ماهو مفارق من الأشياء ولكنه قابل للتغير ، والرياضة تدرس ما لا يتغير من الأشياء ولكن ليس له وجود مفارق ، و « الفلسفة الأولى » (الميتافيزيقا) تدرس ما يتصف بأنه موجود على نحو مفارق وبأنه لا يتغير على حد سواء . أما العلوم العملية فتختص « بما يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، وهدفها آخر الأمر هو الفعل ، وأهم العلوم العملية هى الأخلاق والسياسة . أما العلوم الانتاجية فتعنى بصنع الأشياء .

ولا يعد أرسطو المنطق جزءا من الفلسفة يعد مع غيره من الأجزاء ، بل ينظر اليه باعتباره علما اضافيا لازما لجميع أجزائها ، لأنه يدرس صور الاستدلال وصور التعبير المشتركة بين شتى موضوعات الدراسة ، والالهام به شرط مبدئى

لطالب أى موضوع . وقد انعكست هذه النظرة الى المنطق على الاسم المأثور لمؤلفات أرسطو المنطقية ، وهو « الأورجانون » (أى الأداة أو الوسيلة) .

٦ - المنطق : تشتمل « التحليلات الأولى » على الاضافة العظيمة التى أسهم بها أرسطو فى ميدان المنطق الصورى ، أعنى نظريته فى القياس والقياس نسق صورى محض على جانب كبير من الصرامة ، ولكنه محدود المجال ؛ وأوجه القصور فيه هى أنه لا يتناول الا أنواعا معينة من العبارات ، وأن الاستدلالات التى يدرسها هى جميعا استدلالات تسير من عبارتين من تلك العبارات الى عبارة ثالثة ؛ فجميع العبارات فى القياس الحملى تتخذ صورة أو أخرى من الصور التالية : كل ا هى ب ، لا ا هى ب ، بعض ا هى ب ، بعض ا ليست ب ؛ أما الأقيسة الموجهة فتضيف صورا من قبيل الصور التالية : « كل ا قد تكون ب » و « كل ا لابد أن تكون ب » ؛ ويتعقب أرسطو كل حالات الاقتران الممكنة بين المقدمات والنتائج ، ويحدد أى الأقيسة سليم ، ويدرس بعض العلاقات المنطقية بين مختلف الأقيسة .

أما « التحليلات الثانية » فتشتمل على « منطق العلوم » لدى أرسطو ؛ ولقد تأثر وصفه للصورة التى ينبغى أن يكون عليها العلم المكتمل تأثرا بعيد المدى بالطراز الهندسى ، وهو يقوم على أساس أن فى الطبيعة « أنواعا حقيقية » بوسعنا أن نعرف ماهياتها ؛ ذلك أن كل فرع من فروع العلم ينصب على فئة محدودة من الأشياء ، وهو يبدأ من مبادئ وبديهيات - بعضها مشترك بين جميع العلوم ، وبعضها الآخر خاص بهذا الفرع وحده - ومن تعريفات للأشياء التى هى موضوع الدراسة ؛ ثم يبرهن العلم - عن طريق الأقيسة - على أن صفات بعينها تنتمى بالضرورة الى ما نحن بصددده من أشياء . قد يبدو هذا غريبا عما يقوم به العلماء ، بل انه ليبدو غريبا عما يقوم به أرسطو نفسه فى مؤلفاته العلمية ، لكن علينا

أن نتذكر أن هذه الفكرة تعبر عن مثل أعلي لما كان ينبغي أن يكون عليه العلم ذو التكوين المكتمل أكثر مما تعبر عن برنامج يوضع للباحثين .

نقطة أخرى نذكرها : (أ) أن أرسطو يرفض الفكرة التي يعزوها إلى أفلاطون والتي تقول بعلم واحد عظيم شامل ، لأن العلوم المختلفة تتطلب مقدمات مختلفة . (ب) يستخدم أرسطو اللفظ الذي نترجمه بـ « الاستقراء » ليبين كيف نحصل على بدايات لا تقبل البرهان لنستمد منها استنباطنا ، لكن هذا ليس استقراء بالمعنى الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة ؛ فهو يزعم مثلا أننا ندرك صدق مبدأ التناقض (وهو أحد المبادئ المشتركة بين جميع العلوم) عن طريق « الاستقراء » ، ومعنى هذا ببساطة هو أننا نحمل على ، « نستحث على » (١) الاعتراف بأنه بين الصدق إذا ما لاحظنا مثلا جزئيا أو أكثر من مثل من أمثلته . ويقدم لنا أرسطو وصفا شبيها إلى حد ما للطريقة التي نحصل بها على المدركات العقلية ؛ فنحن إذا ما رأينا عددا من الرجال ، يصبح في استطاعتنا أن ندرك الطبيعة المشتركة بينهم جميعا ؛ فادراك المعنى الكلى - كادراكنا لحقيقة كلية - أمر من قبيل المعرفة المباشرة ، وليس هو من قبيل الاستدلال .

٧ - الفيزيكا : دراسة الفيزيكا أو الطبيعة تتضمن دراسة الأشياء الحية ، لكن يحسن بنا أن نعالج علم الحياة وعلم النفس لدى أرسطو بمعزل عما هو أكثر منهما تعميما ، وأعني مؤلفاته الفيزيكية ؛ فكتاب « الطبيعة » وما يتصل به من مؤلفات يتضمن مناقشة وتحليلا لأفكار من قبيل الطبيعة ، والتغير ، والمصادفة ، والزمان ، والمكان ، والاتصال ، واللانهاية ، والنمو ، كما يتضمن أدلة على أن الحركة أزلية ، وعلى أن هناك « محركا أول » أزليا ، وكثيرا من الآراء فيما

يتعلق بالتركيب الفعلي للكون وطرائق سيره ؛ على أن ما قاله أرسطو في هذا الموضوع الأخير قد أصبح بطبيعة الحال باليا (وما عدنا نعددها جزءا من ميدان بحث الفيلسوف) ، وتحليلاته للمدركات العقلية كثيرا ما تكون دقيقة مبصرة ، لكن يستحيل أن تلخص على نحو مفيد ؛ وقد انتهت به دراسته للحركة والاتصال إلى أن يرفض بعض المسائل التي تتعلق بسرعة (أو اتجاه) جسم متحرك في « نقطة » بعينها (من المكان أو الزمان) باعتبارها مسائل بغير معنى ، وقد كان لهذا آثار سيئة على دراسة الديناميكا .

ويبدأ برهان أرسطو على وجود « محرك أول » بتصوره للتغير والسببية ؛ فليس من الممكن أن يكون هناك تغير أول (أو آخر) بصفة مطلقة ، لأنه لما كان التغير يقتضى وجود هيولى سابقة (أى وجودا بالقوة) كما يقتضى علة فاعلة سابقة في وجودها (على التغير) لتفرض الصورة على الهيولى (كى يخرج الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل) ، فلا بد أنه قد وجد قبل التغير الأول الذى افترضناه شيء ما قابل لأن يتغير وشيء ما قابل لأن يسبب التغير ؛ إلا أننا لكى نفسر لماذا تحققت بالفعل هذه الامكانيات (وأعني إمكان قابلية التغير وإمكان أحداث التغير) فى زمن بعينه ولم تتحقق قبل ذلك ، علينا أن نفترض تغيرا بالفعل قد حدث قبل ذلك الزمن مباشرة ، أى تغيرا قد وقع قبل التغير الأول الذى افترضناه ؛ وبناء على ذلك يكون التغير أو الحركة أزليا . ولكن كيف يمكننا أن نفسر التغير الأزلى ؟ ان ذلك لا يكون بأن نفترض وجود شيء ما « محرك لذاته » منذ الأزل ؛ فعبارة « محرك لذاته » نفسها مضللة ، لأن فكرة الحركة أو التغير تقتضى أن نفرق فى « محرك ذاته » جزءا يسبب التغير وجزءا آخر يتعرض للتغير . فعلى أن نفترض إذن وجود كائن هو ذاته « غير

وفيه إشارة إلى الاسم المشتق منه والذي معناه استقراء ، وهو

(١) الفعل فى الإنجليزية هو induce induction ، المراجع .

متحرك « يمكنه على نحو ما أن يسبب الحركة الأزلية ؛ هذا المحرك الأول الأزل الذي لا يتغير ولا يحتوى على أى عنصر من الهيولى أو من الوجود بالقوة غير المتحقق بالفعل ، يبقى للأجرام السماوية حركتها ويحفظ حياة الكون الأزلية ؛ على أننا واجدون فى علم الالهيات مزيدا من القول عن طبيعة ذلك المحرك الأول وعن كيفية فعله .

٨ - علم الحياة : اذا كان تأليف أرسطو فى الطبيعة يعيبه انعدام التجربة والملاحظة ، فاننا لا نستطيع أن نأخذ هذا العيب على تأليفه فى علم الحياة ، فلقد جمع مقدارا هائلا من المعلومات عن الكائنات الحية . وكان بالرغم من بعض الأخطاء الأساسية التى وقع فيها ، على دراية بموضوع بحثه تفوق دراية معظم من جاءوا بعده الى العصور الحديثة نسبيا ؛ فلقد أدرك أرسطو أن النظريات لابد أن تعتمد على الوقائع ، وهو يقول بعد أن يقدم نظرية عن توالد النحل « اننا لم نثبت من الوقائع بما فيه الكفاية » ، واذا حدث فى أى وقت من المستقبل أن ثبتنا منها « فعلى أن نمسح ثقتنا لشهادة الحواس المباشرة أكثر مما نمسحها للنظريات » .

ومن الإضافات الهامة التى أسهم بها أرسطو فى ميدان علم الحياة (عملان مرتبطان بالتصنيف وبالتفسير الغائى ؛ فقد أعد تصنيفات منسقة قيمة للحياة الحيوانية ، رافضا ماعده منهجا أفلاطونيا قاصرا - هو منهج القسمة الثنائية - ومستخدمها فصولا متعددة ليفرق بين الفئات الرئيسية فى عالم المخلوقات ؛ وكان أرسطو يعد الأنواع المختلفة أزلية لم تتطور عن أنواع أخرى ، لكنها كانت فى نظره قابلة لأن ترتب فى سلم يتدرج من الأدنى والأبسط الى الأعلى والأعقد .

وينظر أرسطو الى التفسير الغائى على أنه قوام عمل عالم الحياة ، وهو تفسير التركيب المادى على أساس وظيفته ؛ فالطبيعة - وهى الصانع الكامل - لاتفعل شيئا عبثا ، فلا بد للتفسير الحقيقى

لمميزات نوع من الأنواع أن يبين على أى نحو من الأنحاء تخدم هذه المميزات غرضا ما يتعلق بحياة أفراد هذا النوع . فقائية أرسطو ليس من شأنها قط أن تجعل نوعا يخدم أغراض نوع آخر ، ولكنها تجعل كل نوع قائما بذاته ؛ فمهمة الجنين هى أن يصبح حيوانا ناضجا وأن يحيا حياته الخاصة وأن يتكاثر ، وعلى أن نفس خصائصه المميزة وأجزائه باعتبارها مؤدية الى هذه الغايات ؛ « لأن أكثر الأفعال اتفاقا مع الطبيعة فى حالة أى كائن حتى قد بلغ نموه الطبيعى . . . هو انتاجه كائنا آخر شبيهها به ، فحيوان ينتج حيوانا ، ونبات نباتا ، حتى يتمكن - بقدر ما تسمح طبيعته - من أن يشارك فيما هو أبدى والهى ؛ ذلك هو الهدف الذى تسعى نحوه كل الأشياء ، والذى من أجله تفعل كل ما تتيحه لها طبائعها .

حجج - نظرية النفس : كلمة (Psyche) التى تترجم عادة بأنها « نفس » هى فى الواقع ذات معنى أوسع ، فللنبات كما للحيوان « نفس » ، لأنها « حية » . ويمكن ترتيب الكائنات الحية وفقا لتعقد قواها ؛ فبعضها (النباتات) ليس له من قوة سوى الاغذاء والتناسل ، وبعضها الآخر فضلا عن ذلك قوة الادراك الحسى والاشتهاء والحركة . أما أفراد الانسان فلهم بالإضافة الى ذلك قوة التفكير ؛ ومناقشة أرسطو الرئيسية لهذه الوظائف النفسية المختلفة موجودة فى كتابه « فى النفس » الذى يحتوى أيضا على نظريته العامة فى النفس وعلاقتها بالبدن .

فالانسان الميت - الذى هو بدن بلا نفس - ليس انسانا بالمعنى الدقيق ، لأنه تنقصه على وجه التحديد تلكم القوى التى تتحدد بتوافرها ماهية الانسان ؛ اذ الانسان (وكذلك أى حيوان أو نبات) هو بدن ذو نفس ، والعلاقة بين البدن والنفس هى العلاقة بين الهيولى والصورة ؛ فالنفس صورة البدن كما يكون البصر صورة للعين ، اذا ما انقطع الابصار كفت العين عن أن تكون

١٠ - ما بعد الطبيعة (أو الميتافيزيقا) :
يبدى أرسطو رأيين فيما يتصل « بالفلسفة الأولى » (الاسم « ما بعد الطبيعة » أطلقه الناشر على رسالة أرسطو في الفلسفة الأولى لأنها جاءت في نشرته بعد - أى « meta » باليونانية - فلسفته في الطبيعة) أول الرأيين - وقد ذكرناه فيما تقدم - هو أنها دراسة الجوهر المفارق الذى لا يتغير أى أنها علم الالهيات ؛ والرأى الآخر هو أنها ليست علما جزئيا يتناول نوعا خاصا من الوجود ، لكنها تدرس « الوجود بما هو كذلك » بالإضافة الى بعض المدركات العقلية (كالوحدة والذاتية على سبيل المثال) ، وبعض المبادئ المشتركة بين جميع العلوم الجزئية (كقانون التناقض على سبيل المثال) . ولم يكن أرسطو ملحوظ النجاح فى توفيقه بين هذين الرأيين ، فالجانب الأكبر من كتاب « ما بعد الطبيعة » يدور حول الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، كما سيبين ذلك عرض مختصر لهذا المؤلف .

فى الكتاب الأول (من « ما بعد الطبيعة ») يستعرض أرسطو وينقد آراء سابقيه فى المبادئ النهائية لحقيقة الوجود ، وذلك لكى يدعم رأيه الخاص القائل بأن هناك أربعة أنواع مختلفة - وأربعة فحسب - من « العلل » ؛ والكتاب الثالث يستعرض عددا من المشكلات التى سنناقشها فيما بعد ؛ والكتاب الرابع يناقش قانون التناقض وقانون الوسط المرفوع (ذون أن يحاول « البرهنة » عليها) ؛ والكتاب الخامس هو بمثابة معجم للمصطلحات الفلسفية الهامة ، وفيه يميز بين عدة معان لكل منها ؛ ويناقش الكتابان السابع والثامن فكرة الجوهر ويعالج بعض المعانى من قبيل الماهية ، والجنس ، والكلى ، والهيولى ، والصورة . الخ .

وتتناول الكتب التالية الوجود بالفعل والوجود بالقوة والوحدة والتعدد وأمثالها من المعانى ؛ فالكتاب الثانى عشر يتضمن الهيات

عينا الا بالاسم ، فهى لم تعد عينا حقيقية كما أن عين التمثال ليست حقيقية . والنفس التى هى قوة الحياة لا يمكن أن توجد فى أى بدن وفى كل بدن (اذ الصورة تستدعى هيولى مناسبة) فلا يستطيع أن يحصل على الحياة الا بدن ذو أعضاء ملائمة ، ومثل هذا البدن هو بالقوة حيوان أو نبات حى ، والنفس هى « التحقق بالفعل » لهذا البدن . هذه النتيجة الهامة (التى هى أقرب الى راييل منها الى ديكارت) تمكن أرسطو من أن يتجاهل السؤال عما اذا كانت الروح والبدن يؤلفان وحدة : « هذا سؤال خال من المعنى خلو السؤال عما اذا كان الشمع والشكل الذى دمغه به الخاتم يكونان وحدة ، أو السؤال بصفة عامة عما اذا كانت هيولى الشئ والشئ الذى هى هيولى له يكونان وحدة ؛ وللوحدة معان عدة . . . لكن أنسب معانيها وأقربها الى الأسس العميقة . . . هو علاقة تحقق بالفعل بذلك الذى هى تحقق له ، . فاذا ما تحدثنا عن أحد أوجه النشاط النفسى ، فاننا لا نكون - بناء على هذه النظرية العامة - بصدد نشاط يقوم به جوهر غير مادى فى داخل بدن ، بل بصدد بدن حى يمارس وظائفه ممارسة فعلية ، وان الشروح التى يضعها أرسطو للمعانى النفسية لتأخذ فى اعتبارها ما يتصل بهذه المعانى من حقائق فيزيقية وفسولوجية .

الا أن أرسطو يستلم باستثناء واحد للقاعدة التى تقول بأن النفس صورة أو تحقق بالفعل للبدن ؛ فنشاط « العقل » nous (الفكر الحدسى الخالص) لا يتوقف على البدن ، وقد يوجد بناء على ذلك مفارقا له ؛ لكن رأى أرسطو فى هذا الصدد غامض الى حد كبير ، ويختلف الباحثون فيما اذا كان أرسطو يعزو نوعا من الخلود « للعقل » فى النفس البشرية الفردية ؛ لكننا نقول على وجه العموم ان نظريته فى النفس تحل مشكلة الخلود الشخصى حلا ناجعا كما تحل مشكلة وحدة البدن والنفس .

للمعاني الأخلاقية والنفسية وبحججه البارعة ،
والعرض التالى سوف يبين الخطوط الرئيسية
للكتاب .

(أ) الحياة الجيدة (الحيرة) : « الجودة »
- فيما يرى أرسطو - ليست اسما لصفة واحدة ؛
فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لأسباب
مختلفة : فالفأس تتصف بالجودة اذا كانت « تقطع »
على نحو فعال ، والعيون جيدة اذا كانت « تبصر »
جيذا ؛ ولكي نقرر ماهى أفضل حياة للانسان ،
فعلى المرء أن يسأل ماهى وظائف الانسان (كما
يكون القطع وظيفة الفأس) ، وبهذا يكون الانسان
الجيد (الخير) هو الذى يؤدي هذه الوظائف أداء
ممتازا ، وتكون حياته هى الحياة الحيرة . لكن
وظيفة الشئ هى ما يستطيع وحده أن يؤديه أو
ما يستطيع أن يؤديه على نحو أفضل مما يؤديه
غيره ؛ ويمتاز الانسان على غيره من الحيوان بقدرته
على التفكير ، واذن فوظائف الانسان - وهى
الوظائف التى سيكون خيرا اذا ما أداها على نحو
فعال - هى تلكم الجوانب من نشاطه التى تتضمن
التفكير ، وهى التى لا يشترك فيها - بناء على
ذلك - مع غيره من الحيوان . الا أن حيازة الانسان
للعقل لا تتجلى فى قدرته على التفكير فحسب ، بل
تتجلى أيضا فى قدرته على التحكم بفكره ومبادئه
فى رغباته وسلوكه ، وعلى ذلك فلا تكون فضائل
الانسان عقلية فحسب ، بل هى أيضا فضائل
أخلاقية (أو أنها فضائل تتعلق بشخصيته
(ethos)

(ب) الفضيلة الخلقية : الفضائل الخلقية
كالمهارات تكتسب بالمران ؛ فالرجل يصبح كريما
اذا ماتدرب أو تعود على اتيان الأفعال التى يؤديها
الكريم عن رغبة ، فهذا الكريم لم يصبح كريما
الا حينما اكتسب استعدادا شخصيا راسخا ، حتى
لقد أصبح يقسوم بذلك النوع من الأفعال قياما
مطردا وهو مسرور بها ودون حافز يأتيه من خارج
نفسه . واتيان الفعل (الفاضل) « فى سرور »

أرسطو ، والكتابان الثالث عشر والرابع عشر
يناقشان ويفندان بعض الآراء التى كان يعتنقها
بعض أعضاء الأكاديمية فيما يتعلق بالجواهر غير
المادى ، فليس ثمة أشياء من قبيل « المثل
الأفلاطونية » أو « الأعداد المثالية » ، وليست
الموضوعات الرياضية بجواهر .

ولا يمكننا هنا أن نناقش بالتفصيل الا الكتاب
الثانى عشر ؛ وفيه يرى أرسطو من جديد
(كما رأى فى « الطبيعة ») أنه لا بد أن يكون
هناك « محرك أول » غير مادى أزلى ، ويسميه هنا
« بالله » . والله - وان كان هو نفسه غير قابل
للحركة - يسبب الحركة بوصفه موضوعا للرغبة
والحب ؛ حياته فاعلية مستمرة ، وفاعليته كاملة
وتامة فى كل آن ، وليست هى كالحركة سيرة
ذات انتقال ، والفاعلية الوحيدة التى يمكن نسبتها
الى الله هى « التفكير الخالص » ، وهو معرفة
حدسية لا تنقطع ، معرفة بالموضوع الاسمى
للمعرفة ، ألا وهو الله ذاته . « فلا بد أن يتعلق
التفكير الالهى بذاته (ما دام هو أعظم الأشياء) ،
وتفكيره هو تفكير ينصب على تفكير » .

والسماوات الخارجية والكواكب كائنات
حية ، يحركها شوق الى محاكاة الفاعلية الأزلية
التي لله ، ومنه تقترب السماوات الخارجية بحركتها
الوحيدة التى هى حركة مكانية متصلة . على أن
فى الطبيعة من حيث هى كل شيئا شبيها بهذا ،
فعمليات الميلاد والنمو والتناسل تحفظ حياة
الأنواع المختلفة الى الأبد ؛ لكن النباتات والحيوان
لا تحاكي الله « عن وعى » بطبيعة الحال (الا
الانسان الذى يملك قدرة التفكير فقد يفعل ذلك) ،
كلا وليس الله بواع أو بمعنى بالنسبات
والحيوان .

١١ - الأخلاق : لا شك أن كتاب « الأخلاق
النيقوماخية » واحد من أفضل الكتب التى ألفت
فى هذا الموضوع على الإطلاق ؛ فهو غنى بتحليلاته

التنصل فيها من التبعة ، ويردها الى حالتين هما القسر الخارجى والجهل بالوقائع المادية . أما فيما يتعلق بالاختيار، فيرى أنه يتضمن التروى والرغبة: فرغباتنا وشخصياتنا. يحددان « غاياتنا » ذلك أننا نتروى قى « الوسائل » التى يمكننا عن طريقها أن نبلغ هذه الغايات .

(ج) الفضيلة العقلية : الحكمة العملية . هذه الفضيلة العقلية تمكن الانسان من الحصول على الاجابات الصحيحة عن مشكلات السلوك العملية ؛ وهى تتضمن المهارة فى التروى ، لكنها تفترض أيضا توفر الفضيلة الخلقية ، لأن توفر الغايات السليمة أمر يتعلق بالفضيلة الخلقية - لأن الخلق يحدد الغايات ؛ والواقع أن الخير الخلقى والحكمة العملية لا ينفصلان ، فكلاهما بحكم تعريفه يتضمن الآخر .

نقاط ثلاث أخرى فيما يتعلق بالحكمة العملية يجدر أن نلاحظها . أولا ، أن أرسطو لم يعد فى هذا الصدد يركز اهتمامه بأكمله على ذلك النوع من التروى الذى ينحصر فى الوسائل المؤدية الى الغايات ؛ فلقد يرى المرء أن أمرا ما سليم لا بوصفه وسيلة لهدف فى المستقبل ، ولكن لأنه يندرج تحت مبدأ من المبادئ الخلقية . والحقيقة أن اصطلاح الوسيلة والغاية المؤلف فى كتابات أرسطو لا يتفق مع وصفه للحياة الفاضلة ؛ فليست غاية الرجل الفاضل هى أن يبلغ هدفا فى المستقبل ، بل هى أن يحيا حياة حسنة طويلة عمره بأكمله . ثانيا ، أن أرسطو - وإن كان يضرب أمثلة بسيطة للتروى - فهو لا يستهين بمافى المسائل العملية من تعقيد ، ولا يعتقد أنها يمكن أن تحل حلولا سهلة ؛ فلكى يقدر المرء جميع العوامل فى موقف ما ويزن شتى مقتضياتها ، لابد أن يكون للمرء عين خبيرة تنفذ الى ماهو مهم ؛ والمعول هنا على السن والحكمة وليس على الذكاء فحسب . وثالثا ، أن أرسطو لا يعتقد أن التروى يسبق كل فعل (أو كل فعل سليم) ، لكن الانسان الذى يتمتع بالحكمة العملية لابد أن

أمر هام ، لأنه يتيح لأرسطو أن يرى أن الحياة الفاضلة ممتعة ؛ ومثله الأعلى هو الانسان الذى يفعل دائما ماينبغى عليه أن يفعل لا لشيء الا لأنه يريد ذلك ؛ أما وجود صراع أخلاقى ووجود الحاجة الى قهر الرغبات فتلك علامات على النقص .

والفضيلة الخلقية تعنى بالمشاعر والأفعال ، ومن هذه ما قد يكون فيه تفريط وما قد يكون فيه افراط ، وأما الفضيلة فهى القدر الصحيح ، أى « الوسط » . وليست الفضيلة الا اختيار الوسط بين رذيلتين متضادتين : فالكرم وسط بين الشح والتبذير ؛ والوسط الذى نحن بصدده ليس متوسطا حسابيا ، بل هو الوسط « بالنسبة لنا » ، أى أنه الوسط المناسب للانسان . وليس هناك من قواعد بسيطة لتقرير ما « هو » مناسب ، والمعول فى ذلك على مايسميه أرسطو بال « حصافة » « Phronesis » (أى « الحكمة العملية ») التى تمكن الانسان من أن يهتدى الى الوسط الا أن مبدأ الوسط هذا قد ظفر بقدر من الشهرة أكثر مما يستحق ، فأرسطو يفتح الباب للمشكلات حينما يدرج « جميع » الفضائل والرذائل فى إطاره . والأهم من ذلك أن كلمات أرسطو نفسها توحي بأن الفضيلة ليست هى مجرد القدر الصحيح: «... الغضب والشفقة... كلاهما قد يستشعره الانسان على نحو مسرف وعملى ضئيل ، لكن الشعور بهما فى كلتا الحالتين ليس بالأمر الحسن ، أما استشعارهما فى « الأوقات » المناسبة ، وبالنسبة لمن يستحقونهما من « أشخاص » ، وبدافع من « الخافز » الصحيح ، وعلى « النحو » الملائم - فهو الوسط والأفضل ، وهذا ما يميز الفضيلة » . والواقع أن مبدأ الوسط لا يقدم لنا من التعاليم الأخلاقية الايجابية الا القليل ، وهو مبدأ ناقص إذا نحن نظرنا اليه على أنه مجرد تحليل لفكرتى الرذيلة والفضيلة .

وفى الكتاب مناقشات اضافية تبحث التبعة والاختيار ؛ فأرسطو يحلل بدقة الظروف التى يمكن

البحث « العمل » ، فان أرسطو لا يضع دستوراً مثاليّاً فحسب ، بل يدلي باقتراحات قيمة عن الطريقة التي يمكن أن تساس بها مختلف أنواع المدن الموجودة بالفعل على خير وجه ؛ والقيمة الفلسفية الرئيسية للكتاب هي في تحليله للمعاني السياسية (« الدولة » ، « المواطن » ، « القانون » ، الخ) .

١٣ - « الشعر » : هذا الكتاب لابد أن نكتفى بذكره فحسب (وان كنا لا نستطيع أن نناقشه) نظراً لما كان له في الماضي من تأثير كبير - لم يكن طيباً في جميع الأحوال - سواء في كتابة الدراما أو في نظريات علم الجمال .

أريجينا ، جون سكوتس : (حوالى ٨١٠ م - حوالى ٨٧٧ م) ، ويعرف أيضاً باسم أرينجينا (أى « الأيرلندى المولد ») ؛ رحل عن أيرلندة ليقوم ويعمل في بلاط شارل الأصلع ملك فرنسا .

كان أريجينا كفيره من الرهبان الأيرلنديين في عصره يعرف شيئاً من اليونانية ، وثمة جانب كبير من مؤلفاته يقتصر على ترجمة كتابات آباء الكنيسة وشرحها وخاصة كتابات جريجورى من نيسا ، ودينيس الأريوباغى ، وماكسيموس المعترف .

الا أن المؤلف الفلسفى الرئيسى لأريجينا هو كتاب « فى قسمة الطبيعة » ، وهو رسالة تأملية مدعمة بالبراهين فى تطور العالم على طراز الأفلاطونية الجديدة كما نجده فى أبقلس ؛ ويتفرد هذا الكتاب فى الفكر الغربى بمكانة خاصة منذ عهد بويس حتى عهد أنسلم نظراً لما فيه من شمول وقوة تأملية .

يبدأ أريجينا من المبدأ القائل بأن كل ماهو موجود ان هو الا مظهر من مظاهر تجلى الله ، ومحال أن يفهم الا عن طريق النفاذ بمنهج الجدل الى لباب حقائق الوحي ؛ وقوام الجدل هو تطبيق منهج القسمة والتحليل - ذلك المنهج الأفلاطونى الجديد الشهير - على دراسة « الطبيعة » (مفهومه بالمعنى

يكون قادراً - بعد أن يفعل الفعل - على أن يبرر ما قد فعل على ضوء الغايات أو المبادئ ، واننا لنجد لدى أرسطو - قبل أن ينتقل من الحكمة العملية الى الحكمة النظرية - مناقشات هامة حول ما يسميه ب « قصور الإرادة » (akrasia) (معرفة المرء لما ينبغى أن يفعل دون أن يفعله) ، وحول اللذة ، طبيعتها وقيمتها .

(د) الفضيلة العقلية : الحكمة النظرية . هذه الفضيلة العقلية هي الحكمة التى تعنى ب « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ؛ وهى تتضمن معرفة حدسية ببدايات لا تقبل البرهان (مدركات عقلية وحقائق) ومعرفة برهانية بما يترتب عليها . هذه الفضيلة - فيما يرى أرسطو - هى أسمى فضيلة يستطيع الانسان أن يحوزها ؛ فهى تتعلق بأسمى الموضوعات ، وهى الفضيلة التى تمثل الجانب الالهى فى نفس الانسان (لأنه ليس هناك من فاعلية يمكن أن تنسب الى الله سوى التفكير الخالص) . ان حياة الفلسفة النظرية هى أفضل وأسعد حياة يستطيع الانسان أن يحيها ، ولا يقتدر عليها الا القليل من الرجال (وحتى هؤلاء لا يستطيعونها الا على فترات متقطعة) ، أما بالنسبة لسائر الناس ، فهناك طريقة للحياة تلي تلك فى فضلها ؛ وهى طريقة الفضيلة الحلقية والحكمة العملية .

انه لما يستوقف النظر أن أرسطو - وقد بدأ من السؤال عن طبيعة الانسان ووظيفته « من حيث هو انسان » - ينتهى بأن يجد أن أسمى فاعلية للانسان وأجدرها به هى « محاكاة الله » ، محاكاة يتوسل اليها بممارسة التفكير الخالص ، وهو قبس من الألوهية فيه .

١٢ - السياسة : فى كتاب « السياسة » يحاول أرسطو أن يبين طبيعة الدولة (دولة المدينة) والغرض منها ، وأن يستكشف - بناء على هذا - ماذا عساها أن تكون أفضل الدساتير والقوانين ؛ يضاف الى ذلك أنه لما كانت السياسة قسماً من

الأرسطى بوصفها هى كل ما قد يستحدث فى المكان والزمان .

والطبيعة التى تفهم على هذا الوجه تخضع لأربعة أنواع من القسمة الرئيسية هى : الطبيعة التى تخلق ولكنها غير مخلوقة ، والطبيعة التى تخلق والتى هى مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق ولكنها مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق وليست مخلوقة . من هنا كان الوجود الحقيقى يتألف اما من الله (الذى لم يخلق) ، واما من المخلوقات التى تصدر عن الله وتعود اليه على النحو الذى قالت به نظرية الصدور اليونانية .

لكن لما كان اريجينا مسيحيا ، فقد حاول أن يتجنب ما يترتب على مثل هذا المذهب من نتائج تنتمى الى وحدة الوجود فى صفة الربوبية ، وذلك بأن فرق بين ما هو الهى وما هو انسانى على أساس التفرقة بين ما ليس بذى وجود وما هو ذو وجود ؛ الا أننا نشك فيما اذا كانت هذه الحيلة التى اصطنعها اريجينا على تلاؤم مع نواياه الطيبة .

ولم يكن لاريجينا أتباع مباشرون ولم يكن لمؤلفاته الا تأثير ضئيل من الوجهة التاريخية ، الا أن هناك قدرا لا بأس به من التشابه النسقى بين تأملاته وتأملات نيكولاس من كوسا ثم تأملات ايكهارت فيما بعد .

اسبوسيبوس : أثينى ، ولد فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تقريبا ، وتوفى فى عام ٣٣٩ ؛ كان ابن أخت أفلاطون ، وأحد أعضاء الأكاديمية ، كما كان رئيسا للأكاديمية منذ موت أفلاطون فى عام ٣٤٧ حتى موته هو . لم يبق من مؤلفاته الكثيرة الا شذرات ، فلا نستطيع تكوين نظرة شاملة لفلسفته ، وربما أمكن الإشارة الى أربع نقاط رئيسية : (أ) ذهب اسبوسيبوس ، على العكس من ايودكسوس ، الى أن اللذة ليست خيرا وانما اللذة والألم شران متعارضان . وتختص محاوره « فيلبوس » لأفلاطون الى حد ما بهذه

المناقشة التى دارت فى الأكاديمية . (ب) ألف عددا من الكتب عن « التصنيفات » ويبدو أنه ذهب الى أن شيئا ما لا يمكن تعريفه تعريفا كافيا ما لم نعرف جميع الأشياء الأخرى ، اذ أننا لكى نفهم فكرة ما لابد أن نعرف كيف أنها تتصل عن طريق جوانب الشسبه وجوانب الاختلاف بجميع الأفكار الأخرى . (ج) اعتقد اسبوسيبوس أن الوصف الوارد فى محاوره « طيماوس » لأفلاطون يصف به تكوين العالم انما كان مجرد طريقة لعرض الفكرة (مثل كلام الرياضيين عن « العمل » فى الأشكال والبراهين) . (د) ومن « ميتافيزيقا » أرسطو يتضح لنا أن اسبوسيبوس قد تخلى عن نظرية أفلاطون فى المثل ، كما اعترف بأنواع من الوجود أكثر من تلك التى قال بها أفلاطون مخصصا مبادئ مختلفة لكل نوع منها .

استقراء : حدد من الحدود الاصطلاحية فى المنطق ، بيد أنه ليس له - لسوء الحظ - معنى واضح تمام الوضوح ، اذ يستعمل على الأقل بطريقتين : يستعمل فى الطريقة الأولى ليدل على أى عملية ليست استنباطا يحاول بها المرء أن يبرر قبوله لنتيجة ما ؛ فعمليات الرياضة والمنطق الخالص استنباطية ، أما أدلة العالم ومتعقب الجريمة فهى استقرائية . بيد أن هذا الحد يستخدم أيضا - وخاصة عند بوبر وعند هؤلاء الذين يوافقونه فى رأى - ليدل على رأى خاص عن الكيفية التى يحاول بها العلماء ومتعقبو الجريمة تبرير نتائجهم ، وهو الرأى الذى نجده لدى بيكون و ج . س . هل ، والذى يقول ان قوانين العلم ونظرياته أمر نصل اليه بوساطة نوع خاص من الحجاج تكون فيه المقدمات قضايا مفردة الموضوع ومستقاة من الملاحظة والتجربة . ويعارض هذا الرأى رأى آخر يقول ان العلماء يصلون الى قوانينهم ونظرياتهم بوساطة عملية اختبار صحة الفروض ؛ على أن هذا الرأى - من حيث قبولنا للكلمة بمعناها الأوسع - هو نفسه أيضا رأى عن طبيعة الاستقراء .

استنباط : أحد مصطلحات المنطق ،

ويستخدم ليشير الى البراهين التي اذا صدقت مقدماتها ، فلا بد أن تصدق نتائجها بدورها من الوجهة المنطقية ؛ وهكذا نفرق بين برهان استنباطي وبرهان استقرائي وهو البرهان الذي قد يمكن عقلا أن تكون المقدمات فيه - باللغة ما بلغت درجة اقناعها - صادقة والنتيجة كاذبة . فاذا ما استخدمنا كلمة الاستنباط على هذا النحو ، تبين لنا أن « استنباطات » شرلوك هولمز وسائر اللغة غير الاصطلاحية تعد استقرائات . والبراهين الرياضية كما استعملها المناطقة هي أهم أمثلة للبراهين الاستنباطية المطولة .

اسكندر ، صمويل : (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ،

استرالى المولد ، تربى - عندما كان طالبا فى اكسفورد - على تقاليد الفلسفة المثالية التى كانت شائعة فى تلك الفترة ، لكنه صار فيما بعد واحدا من أشهر أعلام الميتافيزيقا الواقعية فى عصره ، وقد لبث لعدة أعوام أستاذا للفلسفة بجامعة مانشستر .

والمؤلف العظيم فيما أخرجه اسكندر هو كتابه « الزمان والمكان والربوبية » الذى ظهر فى ١٩٢٠ ، ومؤداه أن مادة الكون الأساسية هي مكان زمانى أو هي حركة خالصة ، وكل شيء فى الكون يتطور من المادة الأولى نتيجة لعملية تطور طارئ ، والأشياء أو الجواهر أحجام من المكان الزمانى ذات محيط محدد . وفى أدنى سلم التطور توجد المادة وعنها تصدر الحياة ، وأخيرا - بقدر ما يتعلق الأمر بنا - يصدر العقل . لكن أحدا لا يستطيع أن يتنبأ بما سيصدر فى المستقبل فى عملية التطور ؛ على أن المرحلة التالية التى يسعى لها الكون هي مرحلة الألوهية ، ذلك أن الله فى طريقه الى التكون لكنه لا يتحقق بالفعل قط . وعلى هذا الأساس الميتافيزيقي الذى قد يجده القارئ غامضا ، بنى اسكندر نظرية واقعية فى المعرفة ؛ فالمعرفة تحدث حينما يحضر موجودان متناهيان معا ، وعندما يكون أحدهما (العارف) على وعى بالآخر معا . وحتى الذاكرة ليست الاحالة من

حالات الحضور معا ، حضور مع حادثة تتميز بصفة المضى . ولا يمكن أن توجد معرفة أو تأمل ما لم تكن معرفة بموضوع حاضر مع العارف أو المتأمل ؛ ويقول اسكندر ان العارف يستمتع بذاته فقط ، لكنه لا يعرفها .

اسكولائية : أنظر فلسفة العصر الوسيط .

الاسمية : هي النظرية التى تذهب الى أن

موضوعات التفكير مجرد ألفاظ ، وأن اللفظ الكلى ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التى ينطبق عليها . وتذهب الاسمية فى أقصى اعتدالها الى أنه لا يوجد شيء يمكن الوصول اليه سواء أكان معنى كلياً أو تصورا عقليا ينشئ معنى اللفظ فى استقلال ، وإنما السبيل الأوحى للوصول الى معنى اللفظ هو أن نرى ما الأشياء التى ينطبق عليها ؛ ولأن نقول ان المعنى « هو » هذه الفئة من الأشياء أى أنه هو ما صدق اللفظ ، فانما نذهب الى ماهو أبعد من ذلك اذ أن هذا القول يؤدي فيما يبدو الى أننا لن نعرف فى الحقيقة معنى أى لفظ كلى ما دامت ألفاظ كثيرة لها نفس الماصدق تختلف فى المعنى (مثال ذلك لفظ انسان وذو القدمين الذى لا ريش له) . وخلافا لذلك فان احدى الصور الأكثر تقليدية للمذهب الاسمى تذهب الى أنه ليس ثمة ما تشترك فيه الأشياء التى ينطبق عليها اللفظ الكلى أكثر من أن ذلك اللفظ ينطبق عليها ؛ لكن المعارضين يحتجون بأن رأيا كهذا يجعل التصنيف أمرا تعسفيا ولا يستطيع أن يوضح لماذا صنع الناس ما لديهم من تصنيفات أو كيف أنهم جميعا قد صنعوا نفس التصنيفات . ولذلك نجد من الناحية العملية أن أغلب الاسمين يتبعون هوبز الذى يذهب الى أن الأشياء التى ينطبق عليها اللفظ الكلى إنما يرتبط بعضها ببعض بما بينها من تشابه ، ولكن كثيرا ما يقال ان نظرية التشابه هذه ما هى الا صورة مستترة من المذهب الواقعى طالما أن التشابه هو نفسه معنى كلى . وهذا وقد كانت الاسمية واحدة من الامكانات التى جاءت فى

شرح فورفوريوس الشهير على « مقولات » أرسطو ، تلك الامكانات التي وضعت مشكلة المعانى الكلية أمام فلسفة العصر الوسيط . ولقد اعتقد روسلينوس أن الأشياء الجزئية المحسوسة هي وحدها الحقيقية ، ونظر الى مذهب الثالوث على أنه تأكيد لوجود آلهة ثلاثة ، وبناء على أسس شبيهة بهذه رفض بيرنجر التورى القول بتحول مادة القربان الى لحم المسيح ودمه . وكثير من الفلاسفة التحليليين المعاصرين يتبعون هوبز فى مناصرته لنظرية التشابه ، أما رسل فقد ظل وفيا للمذهب الواقعى .

أفلاطون : حوالى ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م . ابن أريستون وبركيتونى ، ولد فى أثينا وعاش فيها معظم سننى حياته التى بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر فى البدء بالسياسة ، بفضل أسرته واهتماماته معا ، فقد كرس فى الواقع معظم حياته للدرس والنظر والتعليم . وكان من أسباب ذلك ماقد شعر به من سخط بازاء المستوى الوضعى الذى آلت اليه السياسة فى عصره ؛ فقد وجد أن العقيدة الفاسدة والظلم والأنانية المدمرة قد انتشرت ، وأن العقيدة الكريمة الخيرة لم تتمكن من الوقوف فى وجهها ، وبدا له أن الأمل الوحيد للسياسة هو انشاء مدرسة يتكون فيها نوع جديد من الخلق السياسى .

وربما كان سقراط هو السبب الرئيسى الذى جعل أفلاطون يرفض الاشتغال بالسياسة ؛ فلقد وقع وقوعا عميقا تحت تأثير فكر سقراط المتحرى الجذاب ، كما صدم صدمة شديدة . وهو فى حوالى السابعة والعشرين عندما رأى سقراط يقضى عليه بالموت لاتهامه الباطل بأنه يفسد الشبان ولا يعتقد فى آلهة المدينة . ولقد خلف لنا أفلاطون صورا غير تاريخية ولكنها رائعة لدفاع سقراط وسجنه واعدامه وذلك فى محاوراته « الدفاع » و « أقریطون » و « فيدون » .

وبعد هذه الكارثة ، غادر معظم أصدقاء سقراط أثينا الى حين ، ومر أفلاطون بفترة ترحال

حيث زار المدن الاغريقية فى صقلية وجنوبى ايطاليا ، وهناك اتخذ لنفسه أصدقاء من ذوى النفوذ السياسى والمكانة العلمية ، ووسع من تصوراته عن الدراسة والانسان . وفى حوالى عام ٣٨٥ - على أكثر تقدير - عاد ثانية الى أثينا وأنشأ بالقرب من بستان البطل أكاديموس ماقد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « أكاديمية » وما يمكن بشئ من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة . ولقد جمع حوله عددا من التلاميذ والطلاب والزملاء الذين اتحدوا فى شكل « معهد » أو جمعية من الأصدقاء تهب نفسها لهاتيك الربات اللاتى تحمين الموسيقى والآداب . وكان يجوز للأعضاء ، الذين لابد أنهم كانوا قلة قليلة وعلى درجة كبيرة من الثراء اذا ما قارناهم بطلاب الوقت الحاضر ، أن يمكثوا هناك عشرين عاما أو حتى مبدى الحياة ، يشاركون فى الدراسات المشتركة والتمرينات الدينية ووجبات الطعام ، أما الغرض العملى الأقصى للجمعية فكان هو استعادة الحكومة الصالحة للمدن الاغريقية . وبعد فترة من الزمن ترك بعض الأعضاء (الأكاديمية) واتجهوا الى السياسة العملية ، وأما بعضهم الآخر - بما فيهم أفلاطون - فقد أسدوا النصح السياسى الى أصدقائهم حيث كانوا . أما الدراسات التى استمرت بعد ذلك فقد كانت بعيدة عن أن تكون عملية خالصة ، اذ كان الرأى عند أفلاطون أن استعادة الحكومة الصالحة يتطلب أساسا كاملا من المعرفة النظرية ، وراح يضع مثل ذلك الأساس ويجعله عميقا ومحكما بقدر الامكان . وقد بدت الدراسات التى شجعها أفلاطون من مقره ذاك لرجل الشارع غامضة ودقيقة وغير عملية ، وان قصة لتروى أنه عندما أعلن عن محاضرة يلقيها عن « الخير » جاء الناس آملين أن يتعلموا كيف يكونون سعداء ، ولكنهم لم يسمعوا الا ما بدا لهم أنه رياضة عليا ، ولا شك أن الرياضة كانت بعد الفلسفة هى الدراسة التى أكثرت الجمعية من متابعتها .

ولما لم يتزوج أفلاطون (وتدل كتاباته على

أنه لم يكن لديه ميل جنسى للنساء) فقد كان قادرا على أن يهب نفسه لمدرسته ، ويبدو أنه فعل ذلك في معظم السنوات الأربعين التى بقيت من حياته الطويلة . وعلى أية حال فقد كانت له بالعالم الخارجى علاقتان على جانب كبير من الأهمية هما تدخلاته فى سياسة سراقصة ، وكتابات المنشورة .

وفى أثناء رحلاته اتخذ من ديون صديقا له فى بلاط سراقصة ، وفى عام ٣٦٧ تمكن ديون من اقناع أفلاطون بالذهاب الى سراقصة ليوجه الحاكم الجديد ، ديونيسيوس الثانى ، الذى ربما كان لصغر سنه وحسن طويته قابلا لأن يربى على أن يكون سياسيا من النوع الجديد الذى تمناه أفلاطون . ورأى أفلاطون أنه يجب أن يذهب ، وذهب ؛ ولكنه كان ضعيف الأمل فى أن يحقق مثله الأعلى فى ديونيسيوس ، وربما كان عندئذ قد فقد معظم حماسه الأول نحو الاشتغال بالسياسة . وانتهى الأمر الى نتائج غاية فى السوء ، ولم يكن ذلك لأن الطالب الملكى لم تكن به رغبة فى أفلاطون أو فى الفلسفة ، اذ أصبح - على العكس من ذلك - شديد التعلق بمعلمه وبالفلسفة ؛ وانما كان ذلك لأنه بدأ يشك فى ديون صديق معلمه أن يكون هدفه هو الحصول على المزيد من النفوذ السياسى الى حد الافراط ، ولا ريب فى أن ذلك الشك قد نماه خصوم ديون بين رجال الحاشية . ولم يكن قد مضى على أفلاطون فى سراقصة ستة أشهر عندما قام ديونيسيوس بنفى ديون بحجة أنه كان يتآمر عليه ، وعندئذ اقتضى الوفاء من أفلاطون أن يؤيد ديون ويطلب استدعاه ، بينما دفع الشك والغيرة ديونيسيوس الى أن يحاول فصل أفلاطون عن ديون فلم يدع ديون يعود أبدا ، ولم يدع أفلاطون يرحل لفترة من الزمن .

وفى عام ٣٦١ وبعد مضى ست سنوات ، بعث ديونيسيوس ثانية فى طلب أفلاطون ، ولكى يضمن استجابة أفلاطون جعل ذلك شرطا لاعادة ديون ، لكنه ما ان استحوذ على أفلاطون حتى مضى فى عدم

استدعائه لديون بل على العكس صادر آخر الأمر أملاكه فى سراقصة مما اضطر أفلاطون الى أن يستعين بنفوذ أحد الحكام المجاورين لكى يسمح له بالعودة الى أثينا .

ان الغيرة لتبدأ بالمعتقدات الباطلة ، ولكن العمل وفقا لتلك المعتقدات يجعلها صحيحة ؛ فقد أصبح ديون فى الواقع عدو ديونيسيوس اللدود ، اذ غزا سراقصة وطرد ديونيسيوس منها فى عام ٣٥٧ ، ونصب نفسه حاكما عليها لمدة أربع سنوات ثم أغتيل بعد ذلك . ويظهر أن القاتل كان على صلات بأفلاطون ، كما كان يعتبر عضوا فى الأكاديمية ، وتلك كانت ضربة فادحة بالنسبة الى أفلاطون .

وجميع مؤلفات أفلاطون محفوظة ، وهى تؤلف خمسة مجلدات من القطع الحديث ، وهى لا تقتصر على كونها أعظم عمل فلسفى فى العالم ، بل انها كذلك من أعظم الأعمال الأدبية فى العالم . انها فلسفة بأتم معانى الكلمة ، واذا سأل أحد قائلها ماهى الفلسفة ؟ فان أفضل اجابة هى « أقرأ أفلاطون » ذلك لأن أفلاطون كان هو الذى استعمل كلمة « فلسفة » ، وكان هو الذى ابتكر من حيث الأساس والذى مارس لأول مرة ، ذلك النوع من البحث الذى يطلق عليه اسم « فلسفة » . وانه لتناقض أن نقول ان هناك فلسفة قليلة فى أحد مؤلفات أفلاطون الرئيسية ، ولو قلنا ذلك لكان قولا تستخدم فيه كلمة « فلسفة » بمعنى يخالف معناها مخالفة غير مقبولة ولا تطرد مع المؤلف ، فمن يسمون بالفلاسفة قبل سقراط بل حتى سقراط نفسه ، لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الكامل للكلمة ، ولو أنهم كانوا بالتأكيد ملهمى أفلاطون .

ولئن كانت مؤلفات أفلاطون غير مؤرخة ، الا أنه يمكن الآن بالنسبة الى الجزء الأكبر منها أن تعزى الى احدى مراحل ثلاث : المبكرة والمتوسطة والآخرى . وتشتمل المؤلفات المبكرة على عرض لسيرة سقراط غاية فى الروعة .

وكل مؤلفاته - ماعدا واحدا - محاورات ؛ فتلك جزء من تصور أفلاطون للفلسفة ، بقدر ما هي جزء من أصالته الأدبية، وذلك لأن الفلسفة في جوهرها نوع من « الكلمة » (اللوجوس) . وفكرة أفلاطون عن « الكلمة » (اللوجوس) ربما أمكن تحليلها في عبارة حديثة على أنها « الاستعمال المعقول للكلمات في التفكير » ؛ والاستعمال المعقول للكلمات يتضمن إخضاعها لنقد الآخرين ، واختبارها بما تتضمنه من نتائج تلزم عنها ، وهذا يقتضى حوارا . والمحاوراة الأفلاطونية المبكرة التي تعد نموذجا لمحاوراته ، هي محاوراة تستخرج من عبارة ما مستلزماتها بقصد اختبار اتساقها مع نفسها ومع العبارات الأخرى التي توضع معها موضع النظر في آن واحد ، والسؤال الذي يسأل عما اذا كنا نقبل عبارة ما هو سؤال لا يجاب عنه الا اذا أجبنا عن سؤال آخر خاص بمستلزمات تلك العبارة ومتعلقاتها ، ولما كان من المحتمل أن نتبين فيما بعد أشياء تلزم عن تلك العبارة لم تكن قد تبينناها أول الأمر ، فالأفضل عادة أن نجعل رأينا مؤقتا ومرهونا بأن يظهر من يقنعنا بتغيير رأينا على أساس حجة أفضل .

وفي محاورات المرحلة الوسطى يظهر أفلاطون شيئا من عدم الرضا عن المنهج الافتراضى السلبي الذى كان سقراط - كما صوره أفلاطون - قد اصطنعه في المحاورات الأولى ، كما يظهر بعض الأمل في أن يجد نقطة ابتداء لا تعتمد على فرض ليقم عليها اليقين الحدسى والسياسة الرشيدة . وهو يرى أن نقطة الابتداء هذه - اذا ما أمكن العثور عليها اطلاقا - انما يعثر عليها في موضع واحد فقط ، هو ما توحى به العبارات الآتية :

بين الكثرة والتنوع التي نراها في الأفعال والأشخاص والمواقف العادلة والظالمة يوجد بالبداية - بوجه من الوجوه - « عدل » واحد فقط و « ظلم » واحد فقط . وكذلك الحال في كل مجموعة أخرى من الأشياء التي نطلق عليها نفس

الاسم مثل « جميل » أو « أريكة » ؛ فعلى الرغم من أن الأشياء الجميلة مختلفة ومتنوعة فهناك - بطريقة ما - « جمال » واحد فقط . ونستطيع أن نميز من بين الأشياء الجميلة كلها ، ذلك الجمال « الواحد » ذاته ، أو ماهية « الجمال » ذاته ، الذى يجب أن يوجد والا لما كان ثمة معنى لأن نقول عن أى شىء انه جميل .

وليس « الجمال » الواحد ذاته متميزا فحسب من كل من الأشياء الجميلة جميعا بل هو منفصل عنها كذلك ، لأنه ينبغي أن يكون جميلا جمالا تاما وخالصا وثابتا لا يتغير . وليس ثمة شىء جميل يتصف بهذه الصفات ؛ ويتضح ذلك بجلاء عندما ننظر في « المساواة » الواحدة ذاتها ، فالأغلب أنه لا يوجد في هذا العالم على الإطلاق عصوان متساويتان مساواة تامة ، وحتى ان كانتا متساويتين فما لدينا من مقاييس لا تستطيع أبدا أن تبيننا بأنهما كذلك ، وهكذا نصل الى نتيجة مثيرة مدهشة ، وهي أن هنالك عالما آخر غير عالمنا ذى الأشياء المرئية ، يتألف من النماذج نفسها التي يكون كل منها هو ما هو على نحو كامل وخالص وخالد ، ولا يراه الا العقل ذاته ؛ واذا شئنا عبارة أدق قلنا انه ليس مرئيا بل مفهوما لا يدركه الا العقل الخالص باستخدامه للألفاظ المجردة .

هل يمكن أن يكون ذلك صحيحا ؟ لنعد الى الوراء ونتناول الموضوع بطريقة أخرى يختلف عما ذكرناه اختلافا يسيرا ؛ فلقد عودنا سقراط على طريقة السؤال عن ماهية الشىء ، اذ سأل عما هي الشجاعة ، وما هي الفضيلة ، وما هي المعرفة ، ورفض كل الاجابات التي من قبيل « اذا كنت تريد أن تعرف ماهي الشجاعة فانظر الى « لآخس » ، فهو رجل شجاع » . فعن مثل هذا القول أجاب سقراط بأنه لا يريد أن يعرف هذا الرجل الشجاع أو ذلك ، ولا هذا الفعل الشجاع أو ذلك ، وانما أراد أن يعرف الشجاعة « الواحدة » ذاتها . ولا شك أنه كان على صواب فالسؤال القائل : ماهي

النوع بين المعرفة التي تجعل « الصور » موضوعها، والظن الذي يجعل موضوعه هذا العالم المتغير المختلط .

« والصور » على أية حال هي تفسير العالم الظاهر الى الحد الذي يمكن لنا أن نفسره، فهذا الكون هو النتيجة الناشئة عن مزيج من « العقل » و « الضرورة » ومن ثم فإن كلامنا عنه لا يزيد على رواية مرجحة . ولكن الذي لا شك فيه هو أنه مهما يكن من أمر الحقيقة الموجودة في الأشياء الظاهرة ، فهي حقيقة تأتي اليها من « الصور » التي تسمى هذه الأشياء تبعاً لها ؛ فالأريكة المرئية تشترك ، أو بالأحرى ربما تحاكي أو تكون على علاقة أخرى بالأريكة ذاتها ومن هنالك تستمد نصف حقيقتها . ويجوز لنا أن نفترض كذلك أنه الى جانب « الصور » والمرئيات هناك « شيء ثالث » هو الوعاء الذي يكون لكل صيرورة ، والذي يشبه الذهب في أنه يأخذ أى شكل ويكون بالنسبة الى « الصور » كالأم بالنسبة الى الأب ، أى أنه يكون نوعاً من الغرفة أو من المقر تتم فيه الصيرورة ، وانها لصيرورة نلقفها عن غير طريق الحواس اذ نلقفها بوساطة ضرب من التدليل غير المشروع .

وكل الظن ناقص ولكنه ليس ناقصاً كله بالتساوي ، بل الأمر على عكس ذلك فان أولئك الذين يعرفون « الصور » ستكون لديهم آراء ظنية عن هذا العالم أفضل من أولئك الذين لا يعرفونها، وتلك هي الحقيقة الرئيسية التي تؤدي بنا الى السياسة الفاضلة مادامت تعنى أن الملوك ينبغي أن يكونوا فلاسفة ؛ اذ الحكومة الوحيدة الصالحة هي الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون وهذا يعنى الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون « الصور » ، فالمدينة المثلى ستكون بذلك هي مدينة فلسفراطية .

أما عن امكان خروج مثل هذه المدينة الى الوجود فأمر مشكوك فيه ، ولكن الواضح هو كيف يمكنها أن تحافظ على بقائها اذا ماخرجت الى الوجود؛

الشجاعة ؟ انما يعبر عن طريقة ممكنة ليست هي طريقة جمع الأمثلة ، والبحث السقراطي عن « التعريفات » هو في الواقع بحث عن هذا أو ذاك من هذه الحقائق الواحدة في ذاتها التي يتعذر الامساك بها ولكنها ضرورية ؛ ولا بد أن تكون هناك لكى تجعل لعالمنا ولكلامنا معنى ، على أن تكون صورها مما يرى بعين العقل فقط ؛ فهناك عالم معقولات يتألف من « الصور » أو « المثل » .

ولقد كانت كلمة « مثال » تعنى لدى أفلاطون الصورة الأولى المرئية ثم أصبح معناها الصورة بصفة عامة ؛ أى أنها كانت تعنى شيئاً موضوعياً ، ولم تحمل أبداً ذلك المعنى الذاتى الذي تحمله اليوم . وعلى أية حال فهي عند أفلاطون ليست أكثر من اسم « لذلك الشيء الواحد ذاته » ، الذى هو « شيء » فى ذاته كامل وخالص وخالد » وهذه العبارة بدورها هي ما استخلصه أفلاطون من بحث سقراط عن التعريفات ، ومن وجود الأسماء الكلية .

واذن فهذه « المثل » التي اكتشفت بلا توقع ولكنه كشف جاء على نحو طبيعى، هي نقطة الابتداء التي كان يبحث عنها ليضمن السداد فى كل من الجانبين العملى والنظري، بل كان يبحث عنها لتكون له نوعاً من الدين (فقد عدها أفلاطون الهية) ؛ فلأن تعتقد فى هذه المثل وتسعى اليها معناه أن تكون فيلسوفاً وذلك هو التعريف العميق لما هي الفلسفة أو ماهو طلب الحكمة ، ولأن تكون جاهلاً بها أو ألا تعتقد فيها عندما تذكر لك (وهو لسوء الحظ الحالة المعتادة لدى الانسان) معناه ألا تكون فيلسوفاً على الأصالة . والعلم بالمثل هو النوع الأول الممكن من المعرفة ، واذا أردنا الدقة قلنا انها النوع الوحيد من المعرفة ، لأننا اذا أردنا الدقة قلنا ان مالا يتغير هو وحده الذى يمكن معرفته . و « الصور » وحدها هي الثابتة ، فاذا قلت ان القمر بدر ثم قلت ان القمر قد تناقص فلا يمكن أن تكون قد عرفت معرفة دقيقة أن القمر كان بدراً ؛ فما هو موجود وجوداً كاملاً هو وحده الذى يمكن معرفته معرفة كاملة ، وعلى ذلك فهناك فرق فى

منها في ضبط النفس أو انكار الذات .

وأولئك الذين اجتازوا جميع الامتحانات حتى سن العشرين يضمنون لأنفسهم مكانا ما بين الطبقة الحاكمة مدى الحياة ، أما أن يكون ذلك المكان أعلى من رتبة جندي في الجيش فأمر يتوقف على نجاحهم في الدراسات والتمرينات والامتحانات في الخمس عشرة سنة التالية . وهنا يبدو لنا أفلاطون غريبا حقا ، ذلك لأن ما يراه تمرينا ملائما لرتب الجيش العليا ولرجال الإدارة والحكام هو الدراسة المتقدمة للرياضيات متبوعة بالدراسة المجردة « للصور » وأخيرا « لصورة » الخير . ولكنه لم يقل شيئا عن التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد ، وحجته في ذلك هي أن أولئك الذين عليهم أن يحافظوا على المدينة فاضلة بقدر الامكان يجب فوق كل شيء أن يعرفوا ما هو « الخير » المطلق الخالص ذاته ، وهي غاية لا يوصل إليها الا اذا عرفوا قبل ذلك شيئا عن « الصور المطلقة الخالصة ذاتها » ، وتلك بدورها غاية لا يوصل إليها الا اذا أسبقوا تلك بمعرفة الرياضيات ؛ فالرياضيات تزودنا بالقنطرة التي تنقلنا من العالم المحسوس الى العالم المعقول ، لأننا في الرياضيات انما نرسم مربعات ومثلثات محسوسة ومع ذلك نهتم بالمربعات والمثلثات التي تدرك بالعقل ؛ أي أننا نستخدم المحسوس ليوحى إلينا بالمعقول وهكذا نصل بالتدريج الى الرغبة والقدرة على دراسة المعقول ذاته عن طريق الكلمات وحدها دون أن تصحبها صور مرئية تماما كما يفعل الفيلسوف الأريب .

وأولئك الذين يقدررون ويشابرون على السير في هذا الطريق من أوله الى آخره هم وخدهم الذين سيصبحون حكاما لمدينتنا المثلى ، وسيكونون عندئذ قد بلغوا الخمسين على الأقل . ومن النتائج الغريبة لتلك التربية أن الحكام سوف يتبرمون بالحكم ، وسيكون لديهم هيام « بالصور » ، وسيتمنون أن يخلى بينهم وبينها ؛ وليس ثمة ضرر في ذلك بل على العكس لأن حب القوة يفسد الحكام . ومع ذلك

ذلك بأن يراعى الفلاسفة الحكم أن يكون حكمهم مطلقا وليس مقيدا بالقوانين الجامدة أو بأصوات العامة ، وأنهم يجب ألا يسلموه الا الى فلاسفة آخرين يعادلونهم في الذكاء وسلامة التفكير ، وأن يكفلوا الحلف الصالح (من الحكام الفلاسفة) بتعليم أفضل الأفراد تعليما ملائما ؛ ولا بد أن تكون التربية في الواقع أكثر أجزاء التدريب أهمية ، وهؤلاء الذين يختارون لتلقي تلك التربية لابد أن يكونوا أصلا من أبناء الحكام . بيد أن الاختيار غير المتحيز سيرفض بعض هؤلاء باعتبارهم أقل من المستوى المطلوب ، ويضيف بعض الممتازين من أبناء العامة ؛ وبنفس الطريقة من البحث غير المتحيز عما هو أفضل ، وهو البحث الذي يفض النظر عن كل العادات غير النافعة مهما كانت عزيزة ، أقول انه بنفس الطريقة من البحث عما هو أفضل سيؤدي بنا الأمر الى أن يكون ثمة نساء حاكمات كما أن ثمة رجالا حاكمين ، ويجعل هاتيك النسوة يتمرن عاريات كالرجال سواء بسواء ، كما يلغى الحياة الأسرية بين الحكماء من أجل نظام اتفاقي عماده شيوعية الآباء وشيوعية الأبناء ؛ فاذا أضيف الى ذلك شيوع الملكية ذابت الطبقة الحاكمة جميعها في كل متحد ليس له مصلحة ذاتية يربعاها ولا توضع رياسته موضع الشك أبدا .

والمرحلة الابتدائية من تربية هؤلاء الحكماء لن تختلف اختلافا كبيرا عن التربية التي تلقاها أفلاطون نفسه في مثل تلك المرحلة ؛ وعلى كل حال فهي تربية تنظم تنظيما جماعيا وتزداد فيها الجدية ، والجانب البدني أو الرياضي منها تزداد فيه الصبغة العسكرية والاختلافان الكبيران هما : أولا استمرار خطر الرسوب في الامتحان التالي وما يترتب على ذلك من التدهور الى صفوف عامة الجماهير ، ثانيا غياب جميع الآراء الخليعة الفاسدة من شعرهم وموسيقاهم غيابا تاما كالموسيقى المجنونة ، وكقول هوميروس ان الآلهة لا تقدر على أن تكتم ضحكها في مناسبة ما ؛ ذلك لأن ما يقرأ من الآداب في السنوات الأولى يسرى في الروح وبخاصة ما كان

فان حكامنا المتبرمين سوف يحكمون عن رغبة كافية لانهم رجال عادلون يعترفون بأنه من العدالة أن يعوضوا مدينتهم عما قد هيأته لهم من تربية سامية، فضلا عن أنهم سيكون لديهم الكثير من الفراغ الذي يقفونه على تفلسفهم الخالص .

ولقد أقام أفلاطون هذه المدينة المثل - «مدينة الخبراء» - التي هي أولى المدن الفاضلة التي بقيت قائمة وأكثرها طرافة بدرجة كبيرة ، في محاورته الرائعة «الجمهورية» ؛ وهي واحدة من أفضل عشرة كتب من كتب العالم لأنها من ثمرة نضجه وذروة قدراته . ولقد نشر فيما بعد محاورتين أخريين في السياسة كشفتنا عن تغير في اهتمامه ، فهو هنا لا يزال يؤكد أن المعرفة هي الأساس الصحيح للأوحد للحكومة ، وأنها يجوز بل لابد أن تستغنى عن القوانين ، وأن الحياة على الشيوع هي الحياة الأفضل . ولكن يبدو الآن أنه يرى أن المعرفة والحياة على الشيوع يوشكان أن يكونا امكانين يتعذر اخراجهما الى الفعل ، وأنه من الأفضل لنا أن نبذل جهودنا في الكشف عن أفضل ما نفعله في غيابهما ؛ وليس عنده شك في أننا يجب أن نلجأ في غيابهما الى حكم القانون ، فالقانون وان يكن أدنى مرتبة بكثير من الرجل الذي يعرف «الحير» ، الا أنه أفضل حاكم بالنسبة لنا نحن الأشخاص الجاهلين سيئى الطبع ولذلك ينبغي أن يحتل بيننا مكان القداسة . ولهذا تراه حين خطط في شيخوخته مدينة مثالية أخرى هي التي أسماها «المدينة العظمى» جعل أساس دراسته مجموعة من التفصيلات القانونية ، وقد أطلق على المحاورته التي تصف «المدينة العظمى» اسم «القوانين» .

والفلسفة بالمعنى الضيق هي تحليل الأفكار، وهذا في الأغلب هو نتاج أفلاطون في محاوراته الأخيرة ، ففيها يسود التركيز الدقيق على مالدينا من الأفكار ذاتها ، أو ذلك التأمل الذي هو كذلك خاصية الفلسفة الانجليزية في منتصف القرن العشرين . واذا كان من الانصاف أن نذكر ذلك ،

وكذلك اذا كان من الحق أن محاورات أفلاطون الأخيرة انما تبعث على التأمل في الوقت الحاضر الا أنه من الضروري أن نقيّد قولنا هذا من وجهين : الأول أن أفلاطون نفسه لم يكن على وعى تام بالتأمل من حيث هو كذلك ؛ فلقد استمر يفكر في فلسفته النظرية على أنها دراسة للعالم أكثر منها دراسة للانسان ، وعلى أنها ميتافيزيقا أكثر منها منطقا أو نظرية في المعرفة . والثاني أن النتائج التي تحققت ليست ذات قيمة كبيرة في كثير من الأحيان ، ففيها قفار مملة من الغرائب المنطقية والميتافيزيقية ؛ فهي مملة بالقدر الكافى عند أفلاطون نفسه ، لكنها غير محتملة عند الذين تناولوها بالشرح من أتباعه المخلصين . على أنه لا يمكن نسيان أن هذه المحاولات المتأخرة ، أو بالأحرى ذلك النشاط في الاكاديمية الذي جاءت هذه المحاورات تعبيرا عنه ، قد كون أنجح العقول التحليلية التي شهدها العالم، وأعنى به عقل أرسطو .

وأفضل المحاورات المتأخرة هما المحاورتان الأوليان، «بارمنيدس» و «تيتياتوس»؛ والصراع بين الآراء المتعارضة الذي هو صفة طبيعية في المحاوره الجيدة يبلغ أقصى مداه في محاوره «بارمنيدس» تلك التي تتألف من قسمين : الأول يبدو أنه يدحض نظرية أفلاطون عن «الصور» بأدلة ثابتة الأساس ولا تقبل الرد ، ويبدو الثاني نوعا من الهراء الميتافيزيقي المسرف في طوله واملاله حتى لقد وصفه المتكلم الرئيسي بأنه «مباراة تبعث السأم» ، وهو ينتهى بالكلمات الآتية : «فلنسلم بهذا اذن ، ثم لنضيف اليه - ماقد يبدو - من أنه سواء كان الواحد أو لم يكن هو بذاته ، وكان سواء في آن معا ، وكان هو وسواء كل منهما لذاته وللآخر في آن معا ، وسواء كان كلاهما من كل وجه موجودا وغير موجود في آن معا ويظهر ولا يظهر - فان ذلك كله جد صحيح» ؛ فسواء أكان هذا القول هو نهاية الحق أم كان مزاحا أم كان شيئا بين الحق والمزاح فهو عمل عظيم وله قيمة كبيرة في ذاته . وان مناقشة المثل في القسم الأول لتبلغ في الواقع أن تكون كشفا غاية في الوضوح للأسباب التي

تجعل من النظرية أمرا مستحيلا ، ولذا فهي مثال رائع من النقد الذاتى الصادق . وانه لأمر جد غريب أن تحتوى محاوره « بارمنيدس » على هذا النحو على كلا المثلين ؛ فهي مثل متطرف للصراحة وهي مثل متطرف للالغاز فى القول .

ومحاوره « تيتياتوس » هي أكثر أعمال أفلاطون نجاحا فى الفلسفة التحليلية الخالصة ، والأفكار التى تتناولها بالتحليل هي : الإدراك الحسى ، والمعرفة ، والذاتية ، والصدق ، والتغير ، والخطأ ، والكلمة (اللوجوس) ، والبساطة ، و (بالتالى) التعريف . وفيها يقدم أفلاطون المقارنات الكلاسية التى تشبه العقل بقرص الشمع وببرج الحمام ، كما يقدم المقارنة الكلاسية التى تشبه حوار سقراط بفن التوليد . ونتائج المحاوره سلبية فى أغلبها وعديمة القيمة فى ذاتها : « ليست المعرفة ادراكا حسيا ، ولا ظنا صادقا ، ولا حتى هي ظن صادق مصحوب باللوجوس . وليس الخطأ هو التفكير فى شيء معين بدلا من شيء آخر ، ولا هو سوء الربط بين ما أراه وما أعرفه ، أو سوء استخدام المعرفة التى قد حصلت عليها ؛ فمن العسير أن ترى كيف يحدث الخطأ اطلاقا » . وعلى أية حال فإن من يقرأ هذه المحاوره ويستوعبها سوف يكون على درجة عظيمة من الاستنارة .

ومحاوره « السفسطائى » - بعد محاورتي « تيتياتوس » و « بارمنيدس » - هي أعظم أعمال أفلاطون الأخيرة ؛ وهي على وجه الاجمال عبارة عن سلسلة من المحاولات لتعريف السفسطائى عن طريق تقسيمات متوالية للجنس ، كما لو عرفنا الصائد بالصنارة عن طريق تقسيم المهنة - التى هي الجنس الذى تنتمى اليه مهنة الصيد بالصنارة - الى مهنة تحصل ومهنة تنشىء ، ووضعنا الصائد بالصنارة فى مهنة التحصيل ، ثم نعود فنقسم مهنة التحصيل الى تحصيل عن طريق الرضا وتحصيل عن طريق القهر ، ونعود مرة ثانية فنضع الصائد بالصنارة فى النصف الذى ينتمى اليه ؛ واذا مضينا فى ذلك

الى ما فيه الكفاية فلا بد أن نصل الى فئة ما تتطابق فى مصادقاتها مع فئة الصائد بالصنارة وتكون تعريفا له . وعملية التعريف عن طريق التقسيم هذه نراها بارزة فى المحاورات الاخيرة ، ويبدو أن أفلاطون كان عظيم الأمل - لفترة طويلة - فى أنها ستمده بسبيل يقينى لبناء التعريفات بناء يجرى معارضا للتعريفات المقتصرة على الهدم كما هي الحال فى الفن السقراطى . ومهما يكن من أمر فقد كشف أرسطو عن عدم وجود شيء يقينى فيما يتعلق بهذا المنهج ، لأن كل خطوة فيه هي مجرد حكم غير مدعم ، وغلبة هذا المنهج على المحاورات الاخيرة كان سببا كبيرا فى عقمها النسبى .

وتحتوى محاوره « السفسطائى » لحسن الحظ على فقرة طويلة على جانب كبير من القيمة ، بالاضافة الى ستة أقسام طوال ؛ ففي تلك الفقرة يستأنف أفلاطون ما فى محاوره « تيتياتوس » من الغاز فى فكرة الوجود وفكرة الخطأ والزيف ، وعندئذ يكتشف الغازا فى فكرة الوجود لا تقل عددا عن الغاز تلك الأفكار . فهو يصادف صعوبات فى كل من فكرة الوجود باعتباره كثيرا وفى فكرة الوجود باعتباره واحدا فقط ، كما يجد فى معركة العمالقة بين الماديين والمثاليين أنه لا هذا الفريق ولا ذاك يستطيع أن يدافع عن نفسه ؛ فاذا ما قلنا ان الحقيقى هو ما نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا فنحن انما ننكر الحقائق الواضحة عن العدالة والحكمة والروح ، واذا ما قلنا من ناحية أخرى ان « الأفكار » وحدها هي الحقيقية فنحن انما ننكر أن الحقيقى يستطيع أن يحيا أو يتحرك أو يفكر .

ويعتقد أفلاطون أن قد صار لديه حل لهذه الصعوبات ، وهو حل يتألف من تحليل الطريقة التى نطلق بها عدة أسماء على نفس الشيء (على حين أنه قد أمكن الوصول الى نظرية المثل من النظر فى كوننا نطلق اسما واحدا على عدة أشياء) ؛ فمن حقيقة كوننا قد نصف رجلا بعينه فنقول انه أبيض ومقرص وقصير وشجاع يطور أفلاطون المذهب

القائل بأن بعض الأزواج من الأشياء يتصل كل منها بالآخر وبعضها الآخر لا يتصل ، وأن بعض الأشياء تتصل بكل شيء ولكن أغلبها لا يتصل . ومن بين الأشياء التي تتصل بكل شيء قولنا « ذات الشيء » و « سوى الشيء » ، ذلك لأن كل شيء هو نفس الشيء بالنسبة لذاته وهو سوى بالنسبة لكل شيء آخر ، وأن يكون سوى بالنسبة الى شيء آخر معناه « ألا يكون » ذلك الشيء الآخر ، وعلى ذلك يكون السوى نوعا من اللاوجود ، وهذا النوع من اللاوجود موجود في كل مكان مادام كل شيء هو السوى بالنسبة الى كل شيء آخر . ومن ثم نكون بازاء نوع من اللاوجود المقبول الجدير بالاعتبار يختلف عن اللاوجود الذي أوقعنا في الحيرة اذ لا غرابة في أن يكون الشيء هو السوى بالنسبة الى شيء آخر . وهذا النوع من اللاوجود لا يضاد الوجود ولكنه سواء فحسب ، وعلى ذلك فاللاوجود موجود وجودا ثابتا وله طبيعته الخاصة على الرغم من أن الأب بارمينيدس قد منعنا من أن نقول ذلك .

ولا يوجد اللاوجود فحسب بل ان فيه لنصيبا للفكر وللقول مما يجعل الفكر والقول قابليين للخطأ ؛ ويبدو ذلك على النحو التالي : ان الجملة البسيطة تتكون من اسم يتبعه فعل مثل « الانسان يتعلم » ولا يمكن أن تتكون من أى شيء أقل من ذلك تعقيدا فهي بالضرورة ذات موضوع . وهي اما أن تكون صادقة واما كاذبة ، وهي تكون كاذبة اذا كان ما تقوله عن موضوعها هو « سوى » ما هو واقع بالنسبة الى هذا الموضوع . واذا أمكن للجملة أن تقول حقيقة عن موضوع موجود فعلا شيئا يخالف ما هو قائم وتقوله كما لو كان هو الأمر القائم فيجوز أن تكون كاذبة حقا ؛ واذن فالجملة الباطلة ممكنة الحدوث ، وبهذا يصبح الفكر الباطل ممكنا أيضا ، فما الفكر الا جملة داخلية صامتة .

ولقد عاد أفلاطون في شيخوخته الى موضوعات سقراط الأخلاقية ، وجعل من سقراط متحدته

الرئيسي للمرة الثانية ، وكان ذلك في « فيلبوس » وهي محاوراة سمجة مخيبة للأمل ولكنها حاذقة ونافعة رغم ذلك . وهي تبدأ بآخر بيان له عن منهجه في التقسيم وهو بالنسبة الى بياناته الأخرى عن منهجه ذاك أدعاها الى الحيرة وأقلها جزاء ، ثم توجه المحاوراة اهتمامها كله الى ما قد يبدو أنه حل للمشكلة التي تركت مفتوحة منذ عدة سنوات في محاوراة « الجمهورية » أعنى مشكلة ما هو « الخير » ؟ فالخير ينبغي أن يكون كاملا وكافيا ومرغوبا فيه من كل الذين يعرفونه ، وأكثر الأشياء تنازعا على الاتصاف بهذه الصفات هما اللذة والمعرفة ، فلا أحد يختار أحدهما اذا أمكنه الحصول على كليهما ، ولكن أيهما أفضل ؟ ان سقراط يطور تصنيفا غريبيا للأشياء ؛ فهو يصنفها الى المحدد واللامحدد والمزيج من هذين الاثنين والسبب في امتزاجهما ، ويقرر أن اللذة تقع في فئة اللامحدود ، أما العقل فيقع في فئة السبب ، ثم يمضي في تحليل طويل دقيق للذة ؛ فهي تنشأ عن انتعاش المادة الحية ، على أن هناك لذة عقلية تنشأ عن الرجاء ، واللذات غالبا ما تسيطر عليها الأفكار الزائفة وهي نفسها قد تكون زائفة ، وهناك حالة محايدة لا هي باللذة ولا هي بالألم . واللذة نفسها ليست هي مجرد غياب الألم ؛ وتحدث اللذات والآلام الكبرى في الحالات السيئة للجسد والروح وليس في حالاتهما الجيدة ، أما اللذة الممزوجة بالألم فيمكن حدوثها بعدة طرق ، على أن هناك كذلك لذات صحيحة مطلقة . واللذة لا يمكن أن تكون هي الخير لأنها متولدة ، ومن ثم فهي انما توجد من أجل شيء آخر غير ذاتها . وفي سياق هذا التحليل السيكولوجي الطويل للذة نجد لأفلاطون بعض الملاحظات المفيدة على الادراك الحسي ، والذاكرة ، والرغبة ، والخيال ، والحسد ، والملهاة ، والضحك .

ثم يقدم أفلاطون تحليلا للمعرفة أكثر من ذلك ايجازا بدرجة كبيرة ؛ فيرى أن بعض الفنون أكثر دقة ورياضية من الفنون الأخرى ، كما يميز بين علم الحساب العامي وعلم الحساب الفلسفي ،

ويرى أن الجدل أكثر الفنون دقة على الرغم من أنه قد لا يكون أكثرها نفعا . وأخيرا تعود المحاوره الى « الخير » ؛ فالخير محال أن يكون لذة أو معرفة على حدة لأن هذا أو ذاك ليس كاملا ، فلا بد أن يكون الخير مزيجا من أفضل ما فيهما بما في ذلك جميع العلوم واللذات التي هي ضرورية وخالصة . وأقيم الجوانب في هذا المزيج هو الجمال والتناسب والصدق ، وذلك هو السبب في خيريته ؛ وكل من هذه الأمور الثلاثة أكثر قربا الى المعرفة منه الى اللذة ، وعلى ذلك تكون المعرفة أكثر من اللذة قربا من « الخير » حتى يمكننا في النهاية أن نعلن الترتيب التالي للقيمة : التناسب ، الجمال ، العقل ، العلم ، اللذة الخالصة .

ولأفلاطون محاوره أخرى من محاورات الشيخوخة هي محاوره « تيمائوس » (طماوس) التي تختص بالعالم الطبيعي ، وتقدم دراسة تفصيلية لنظرية تكوين العالم وعلم نظام الكون والفيزيقا والكيمياء وعلم أعضاء الانسان وعلم الأمراض والطب . على أنه في الوقت نفسه يعلن ، على طريقته في محاورات المرحلة الوسطى ، أن أمثال هذه الأمور لا يقوم عليها علم ؛ ولقد ظل العالم الغربي أمدا طويلا لا يقرأ الا هذه المحاوره من محاورات أفلاطون مما أعطاه عنه صورة بعيدة عن الدقة بعدا فسيحا . ومهما يكن من أمر فقد مال قراء أفلاطون في كل الأزمان الى الأخذ بما هو من عمله في المنزلة الثانية والى اهمال الثلثين من أجود مؤلفاته ؛ فلقد مالوا الى الأخذ بسياسته ذات الحكومة المطلقة وبديانته الصوفية التي قوامها المثل بما فيها من ميل الى اللاعقل ، أما من أحسن جوانبه فلم يأخذوا الا جماله الأدبي وأهملوا زيادته العظيمة في تحليل الأفكار ؛ أي أنهم أهملوا ابتكاره في الفلسفة بالمعنى الضيق لكلمة الفلسفة ، كما أهملوا مثله الأعلى الرائع الذي ضربه في التفكير المعقول وفي الفعل المعقول ، وهو المثل الذي قدمه الينا في شخص سقراط كما نراه في كتابات أفلاطون وحدها .

الأفلاطونية الجديدة : هي عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة (من ٢٥٠ الى ٥٥٠ بعد الميلاد) لانتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي مطامح الانسان الروحية جميعا (عقلية ودينية وأخلاقية) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقيا للكون ولمكان الانسان فيه ، وبشرحه لكيفية تحقيق الانسان للخلاص واستعادة حالته الأصلية المفقودة . وينبغي أن نؤكد أن لفظة « الأفلاطونية الجديدة » لفظة حديثة ، ذلك أن الأشخاص الذين نطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب . أما هل كان هذا الزعم مشروعا ، أو أن الأفلاطونية الجديدة تختلف اختلافا جوهريا عن الأفلاطونية الأصلية ، فمسألة تتنازعها الآراء . وعلى أية حال ، فقد نجحت الأفلاطونية الجديدة في ادماج معظم الفكر الفلسفي المبكر (وخاصة فكر أرسطو والرواقيين والفيثاغوريين ، مع استبعاد فكر الأبيقوريين وحدهم) بالأفلاطونية . غير أنها تمثلت أيضا كثيرا من المعتقدات الدينية والأساطير والطقوس وعبادات اليونان والمشاركة الذين يعددون الآلهة ، بما في ذلك علم الكيمياء بمعناه القديم ، والأعمال السحرية (التي تقوم في أغلب الأحيان على صلات بين الكواكب والمعادن . الخ) كما أنها تستطيع أن تجد في عالمها مكانا للآلهة التقليدية وأشباه الآلهة في الأديان الشعبية جميعا .

وتدعو الأفلاطونية الجديدة الى ألوهية (أو مبدأ أسمى ، فليس من الصواب أن نتصوره الها شخصا) ؛ أقول انها تدعو الى ألوهية تسمو أو تعلو على الكون حتى يمكن أن يقال عنها انها تجاوز الوجود بل أن يقال عنها انها اللاوجود بمعنى أنها « أعلى من الوجود » . وهذا الاله المفارق هو في الوقت نفسه المنبع الذي تفيض عنه الأشياء جميعا (أو تصدر عنه أو تتفرع عنه) بحيث لا تنفصل أبدا عنه ، حتى ليكون كذلك محايا (مستبطن) في كل شيء . وليس ذلك « الفيض » الذي ذكرناه آنفا عملية تحدث في الزمن ، وانما هو - اذا جاز

لنا القول - تاريخ مطلق من قيود الزمن ؛ لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلّاقا ، بل هو أقرب الى أن يكون اشراقا أو فيضا لم يتحدد بزمن ولم يتقيد بارادة وغير منقطع ، غير أن هذا الفيض لا يستنفد مصدره ، وإنما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيض عنه بأنها كالعلاقة التي تكون في « وحدة وجود ديناميكية » .

ولما كان المبدأ الأسمى فوق الوجود ، لم يعد في الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات إنما هي محمولات تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره « الواحد » لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ؛ فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو « واحد » لا بالمعنى الذي نتحدث به عن شيء ما بأنه « واحد من كذا » أو « واحد من كيت » ، بل هو « واحد » بالمعنى الذي يجعله جوهرًا ؛ وإذا فكرنا فيه على أنه مصدر الوجود كله ، فإننا نستطيع أن نشير إليه باعتباره « الخير » بمعنى أنه هو آخر ما نجيب به عن السؤال الذي يسأل : « لماذا ؟ » بالنسبة لكل شيء .

وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية أنها « تشتت » تدريجي للوحدة الأصلية ، تتحول به الى كثرة مطردة الزيادة وفي سلم تنازلي للوجود ؛ فأول ما يفيض عنها هو الكائن اللاحسي (فأولا : العقل ، أو التفكير الذي يفكر في نفسه ، أو الروح ، ثم النفس) ، ثم يأتي بعد ذلك الواقع الحسي (في الزمان والمكان) . ولا يحتاج الأمر الا الى خطوة واحدة لكي يتحول التشتت الى اباداة (كما ينبعث الضوء من مصدره على هيئة مخروط تظل الرقعة المضاءة به تزداد اتساعا ، بحيث يخفت تدريجيا حتى يتلاشى تماما في الظلمة الكاملة) ، هذه الابادة (أو كما يعبر عنها أحيانا بالعامل المبيد) تذكر في الأفلاطونية الجديدة على

أنها نتيجة للمادة (أو أنها مادة) ، وبطريقة يتعذر فهمها تكون هذه المادة ، على الرغم من أنها عديم خالص (فراغ ، وغياب ، ونقص) ، هي في الوقت نفسه « علة » العدم . وقد سمي المبدأ الأسمى بوصفه منبع الوجود كله « الخير » وعلى هذا الأساس فإن المادة باعتبارها العدم أو علته يمكن أن تسمى « شرا » ، وإن أصر بعض الأفلاطونيين الجدد على وصفها بأنها « الأخير » فحسب . والخطوات المتعاقبة ، أو كما تسمى في أغلب الأحيان بالمشخصات ، هي كما لاحظنا نتائج لنوع ما من الضرورة (تماما كما أن كل ما يمتلئ يفيض) ؛ ومن وجهة النظر هذه ليس في الكون أية ثغرات ، وكل شيء هو كما ينبغي أن يكون . ويبدو أن ذلك لا يترك مجالا للأخلاق ، غير أن الأفلاطونية الجديدة على وعي متيقظ بحالة الانسان المشوبة بالنقص ؛ وهذا النقص إنما ينشأ على وجه الدقة عن « ابتعاد » الانسان (أو بالأحرى ابتعاد روحه) عن الألوهية . وهكذا يولد الفيض - وإن يكن ضروريا - الشوق الى « الارتداد » (الى « الرجوع » والى « العودة ») وبذلك ينقص « طريق السير الى أمام » الذي قد يفسر الآن على أنه ضرب من النقص أو هو السقوط (المقصود) . وفي هذا الشوق يشترك الانسان مع الأشياء الأخرى جميعا ؛ وما الأخلاق الا تعليم الانسان طريقة اشباعه ، فبينما نجد الأفلاطونية الجديدة واحدة من حيث جوانبها النظرية ، اذا هي ثنائية من حيث جوانبها العملية .

وفكرة الألوهية التي تستعصى على الفكر النظري (أي الفكر العقلي المنطقي) إنما تقتضي نوعا آخر من المعرفة يكون فوق التفكير العقلي ليكافئها وينبغي على الانسان لكي يكتسب هذا النوع الأعلى من المعرفة أن يكبح كل ما يجعل الفكر مقيدا بحدود تعينه ، وأن يسترد نفسه بعد « تشتتها » ؛ فاذا أصبح في نهاية الأمر واحدا ، أمكنه في لحظات نادرة أن « يواجه » الواحد الالهي . وهي حالة يصفها بعض الأفلاطونيين الجدد بأنها تأمل

مستغرق في الواحد ، ويصفها البعض الآخر بأنها استغراق في الواحد أو اتحاد به ؛ وهذه هي حالة النشوة التي يعد اعدادنا لها الغرض الرئيسي للحياة الأخلاقية . و « فضائل » الثبات ، وضبط النفس ، والانصاف ، والحكمة تخدم هذا الغرض ؛ وتظهر هذه الفضائل - التي تتوقف على مدى ما وصل اليه الانسان من تقدم في رحلة العودة - تظهر على مستويات مختلفة في حياته الروحية وفي أشكال مختلفة مناسبة كأن تكون فضائل خاصة بكون الانسان عضوا في جماعة ، أو خاصة بمسائل الطهر أو بالكمال الخلقى ؛ وفي لحظة الوجد تشبع مطامح الانسان العقلية والأخلاقية جميعا .

ومن أبرز جوانب الأفلاطونية الجديدة (وهو جانب يجعلها غير مقبولة بتاتا عند الفيلسوف التجريبي) ذلك الجانب الذي يجعلها « تشتق » الواقع الحسى كله من حقيقة هي فوق الحس (وهذه الحقيقة الثانية تعد عندها أعلى رتبة في درجات الحقيقة من الحقيقة الأولى) وان هذا « الاشتقاق » ليمثل نمطا من السببية يختلف اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة في المكان والزمان . ومن الجلى أن ما يسمى اليوم بالتفسير العلمى للكون يختلف اختلافا عظيما عما يعده الأفلاطونى الجديد تفسيرا لهذا الكون ؛ فهو أميل الى أن يعتبر التفسيرات العلمية تفسيرات سطحية لا تدرك غير سطح الحقيقة الخارجية فحسب ، بينما يميل العالم ذو العقلية التجريبية من ناحية أخرى الى أن يعتبر الأفلاطونية الجديدة شاطحة في الأوهام الى أبعد حد . ولكن ، أليس لنا أن نتوقع أن تختلف السببية التي تخلق الكائنات خلقا اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة بين الكائنات المخلوقة ؟

وقد جرت العادة على النظر الى أفلوطين باعتباره مؤسسا للأفلاطونية الجديدة (وان تكن جهود كثيرة قد بذلت أخيرا لانصاف سابقه ، وعلى الأخص اعتبار الأفلاطونية - منذ عصر شيشرون

وما بعده ، وهو العصر الذى يسمى بالأفلاطونية الوسطى - التربة الخصبة التي ترعرعت فيها الأفلاطونية الجديدة) ، كما جرت العادة أيضا باعتبار عام ٥٢٩ - وهو العام الذى أمر فيه الامبراطور جوستينيان باغلاق مدرسة أفلاطون (الأكاديمية) فى أثينا - على أنه نهاية الفلسفة الوثنية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ؛ فلقد تطورت فى تلك الأعوام الثلاثمائة مدارس أفلاطونية جديدة متباينة ؛ نميز بينها على الأخص مدرسة أفلوطين ، ومدرسة « برجاموم » ، ومدرسة الاسكندرية .

ومن المثلين البارزين للمرحلة المبكرة من مدرسة أفلوطين فورفوريوس (٢٣٤ - ٣٠٥ تقريبا) وإيامبليخوس (توفى حوالى ٣٣٠) نشر الأول كتابات أفلوطين ، وهذه هي النسخة التي نملكها الآن (وقد قدم لها بترجمة لسيرة أستاذه) ؛ ولما كان فورفوريوس عدوا لدودا للمسيحية ، فقد هاجمها فى كتابه « ضد المسيحيين » فى عمق نظر وغزارة علم عظيمتين ، وما تزال بعض حججه هي القائمة فيما يختص بمسائل التحقيق الزمنى والتحقيق من مؤلفى بعض أجزاء الأناجيل . وكتابه « بحث فى كهف الحوريات » مثل طيب للتفسير المجازى للشعر (وهو فى هذه الحالة شعر هوميروس) الذى مارسه كثير من الأفلاطونيين الجدد . ومجموعة الحكم المسماة « بنقاط البدء » ، تعد مقدمة ممتازة للتعاليم الرئيسية فى الأفلاطونية الجديدة . ومن كتاباته التي تسهل قراءتها سهولة شديدة خطاب العزاء « رسالة الى مارسللا » الذى بعث به الى زوجته . وقد أثر كتابه « مدخل الى مقولات أرسطو » تأثيرا خاصا ، وهو عبارة عن شرح لحمسة تصورات أساسية هي (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ، وهي التي سميت فيما بعد بالمحمولات) . وكانت الفقرة التي أثار فيها هذا السؤال (دون أن يجيب عنه) وهو هل للمعاني الكلية وجود (مستقل عن العقول وعن الأشياء الجزئية على السواء) أقول ان تلك الفقرة

قد كانت حافزا على قيام النزاع الذي قام في العصر الوسيط بين النزعات الاسمية والواقعية والتصورية ؛ وهو يؤكد - أكثر من أفلوطين كثيرا - الارادة باعتبارها العامل المسئول عن « سقوط » الروح .

وعرض ايامبليخوس في سلسلة من الرسائل (الترغيب في الفلسفة ، وحياة فيثاغوراس ، والرياضة العامة ، الخ) عرض ما يعده تعاليم فيثاغورية . ورسائله « أسرار مصرية » تفسير فلسفى - مجازى لطقوس مصر وتعاليمها الدينية ؛ وربما أنشأ هو نفسه شيئا يشبه الأسرار الأفلاطونية الجديدة ، أو مزيجا من الديانتين السريتين اليونانية والشرقية . وهو ميال الى تقسيم كائنات العالم فوق الحسى الى أقسام فرعية (فلدیه مثلا واحدان ، وعقلان) وقد مضى من بعده الأفلاطونيون المحدثون فى القيام بمزيد من التقسيمات والتمييزات . وأما من حيث هو رجل من رجال السحر فتراه مصورا فى « مانفرد » لبيرون .

وكانت مدرسة « برجاموم » ، التى أسسها تلميذ لايامبليخوس يدعى ايديسيوس ، مهمة على وجه الخصوص بممارسة السحر ؛ وأشهر ممثليها هو الامبراطور جوليان المرتد (المولود سنة ٣٣٢ بعد الميلاد) ، ففى محاولاته لوقف نمو المسيحية حاول - كما فعل الامبراطور جالينوس من قبله على الأرجح - حاول احياء تعدد الالهة مستعينا بالأفلاطونية الجديدة . وربما كانت احدى كتابات سالوستيوس التى عنوانها : « عن الآلهة والكون » قد قصد بها خدمة هذا الغرض ؛ فقد كان على الأفلاطونية الجديدة أن تزود تعدد الآلهة بالتأويلات الفلسفية المجازية وبذلك تعيد لها جاذبيتها فى نظر المتعلمين ، فى الوقت الذى تسمح فيه لغير المتعلمين بممارستها وفقا للتقاليد ، مع تبرير ذلك بأنها تتضمن الحكمة فى صورة ميسرة لهم .

وكان الممثلان الرئيسيان لمدرسة أفلوطين فى المرحلة المتأخرة المسماة بمدرسة أثينا - تلك المدرسة التى لم تكن أكثر من أكاديمية أفلاطون وقد تحولت الى أكاديمية أفلوطين - هما : أبرقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م) ودمسقيوس . وقد قام الأول - الذى يسمى أحيانا بالرجل المدرسى فى الأفلاطونية الجديدة - بعرضها عرضا شاملا منظما فى مؤلفين هما : « مبادئ اللاهوت » و « لاهوت أفلاطون » . وقد خرجت الى النور فى كتاباته بعض التوترات الكامنة فى الأفلاطونية الجديدة ؛ فعلى الرغم من أنه يستمد كل شيء من « الواحد » وحده ، ولم يسبقه أحد فى وصفه الواحد بالبساطة المطلقة (ومن ثم استحال التعبير عنه بالفاظ اللغة) ، فانه فى الوقت نفسه يستخلص الحقيقة الخارجية كلها من مبدأين (بدلا من مبدأ واحد) ، (وهذان المبدآن هما فى نهاية الأمر اما أفلاطونيان واما فيثاغوريان) هما : الحد واللامحدود ، وكلاهما موجود على نحو ما فى الواحد (وهو يذكرنا هنا بالفيتاغوريين الذين قالوا عن العدد « واحد » أنه وحده الزوجى والفردى معا) . وبالإضافة الى الواحد ، يفترض وجود « آحاد » يلزمون عن « الواحد » لزوما مباشرا (وليس من الواضح ان كان ذلك يتم والواحد فى صورة شخصية معينة أم لا) ويجعلهم هم والآلهة شيئا واحدا . وهو يستخلص المادة صراحة من « الواحد » ، وانه ليهتم اهتماما عظيما « بالمبدأ الثلاثى » وهو المبدأ القائل ان كل ما يفيض عن الواحد يظل فى جانب منه محتفظا بالصورة التى عنها صدر ، وفى جانب آخر يبتعد عن مصدر فيضه ، وفى جانب ثالث يعود اليه ؛ ومن أناشيده مجموعة تعد وثائق هامة على التدين الأفلاطونى الجديد .

وقد جمع كاتب - لم يتم التحقق من هويته وان كان يدعى (وقد صدق الناس زعمه قرونا عديدة) أنه ديونيسيوس الأريوباجى ، تلميذ القديس بولس ، ومن ثم فانه يتمتع بثقة عظيمة - جمع هذا الكاتب سلسلة من الكتابات مثل « الاسماء الالهية » و « اللاهوت الصوفى » وهى

مؤلفات تمزج أبرقلس بالمسيحية (انظر مايلي فيما يتعلق بهذه المشكلة) ، وهذه الكتابات مشهورة على وجه الخصوص بأنها تمثل ما يسمى باللاهوت السلبي .

وكان دمسقيوس رئيس الأكاديمية وقت اغلاقها (انظر ما سبق) ؛ وهو يمثل على نحو ما ، آخر ما وصل اليه الميل الكامن في الأفلاطونية الجديدة كلها ، من حيث انه أعلن أن « كل » معرفة عقلية فهي رمزية حتى ليستعصى عليها أى جانب من جوانب الحقيقة الخارجية .

وتحتل مدرسة الاسكندرية مكانة خاصة ، ذلك أن أفلاطونيتها الجديدة بسيطة نسبيا (وهي من بعض النواحي أقرب الى الأفلاطونية الوسطى منها الى أفلوطين) ، وقد قبل المسيحية عدد من أعضائها بينما ظلت مدرسة أثينا معقلا من معاقل الشرك حتى النهاية . وتنتمي هيبارشيا (التي قتلها المتعصبون المسيحيون) وتلميذها الأسقف (!) سينيسيوس الى ممثلي هذه المدرسة .

وعلى الرغم من الموقف المعادى للمسيحية الذي اتخذه كثير من الأفلاطونيين المحدثين (وهو موقف ورثه رجال من أمثال مكروببيوس وسيماخوس) ، فقد تميزت الأفلاطونية الجديدة دائما بجاذبية عظيمة للفلاسفة داخل فلك المسيحية ، وكذلك داخل فلك الاسلام بعد أن اكتشف العرب الفلسفة اليونانية وتمثلوها ، وكذلك داخل فلك اليهودية . وهذا من ناحية أمر طبيعي اذا أدخلنا في حسابنا تعاطف الأفلاطونية الجديدة مع الدين عامة ، وسمو فكرتها عما هو الهى ، وافتراضها بأن ما فوق الحس أكثر حقيقة مما هو حسي ، وزهداها . كما أن فيها من ناحية أخرى شيئا من المفارقة (بينها وبين تلك الديانات) ؛ فالمسيحية ديانة حدثت فى مجرى التاريخ بأدق معانى هذه العبارة (كاليهودية والاسلام) ، والتجسد الذى يعد أمرا رئيسيا بالنسبة للمسيحية كما أن له أهمية بالغة وفريدة ، ما هو الا حادث حدث فى الزمان بكل ما ينطوي

عليه الحادث التاريخي من عرضية، وليس من الممكن استنباطه هو واللحظة التى وقع فيها استنباطا منطقيا ؛ على حين أن الأفلاطونية الجديدة - فى اخلاصها للتراث الهليني - قد لبثت دائما مذهبا عقليا ، بمعنى أنها تصور الكون على أنه ضرب من القياس المنطقى الهائل الذى تتتابع فيه الحوادث حادثة اثر أخرى بنفس الطريقة اللازمية التى تتبع فيها النتائج المقدمات ؛ وما يحدث فى الزمان عرضي، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون له دلالة جوهرية أولية بالنسبة للكون فى جلته أو بالنسبة للانسان . ولكن على الرغم من ذلك الاختلاف الجوهرى (بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية) فقد حاول المفكرون المسيحيون مرة بعد أخرى أن يعبروا عن التعاليم المسيحية على أساس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ؛ واننا لنجد مثل هذه المحاولات حتى فى عصرنا الحالى ولعل بعضها نتج عن كون أصحابها لا يستطيعون أن يرضوا رضاء تاما عن الطابع التاريخي العرضي للمسيحية .

ويستحق أوغسطين - فى هذا السياق - إشارة خاصة، فمع أنه قد تأثر بالأفكار الأفلاطونية الجديدة (التى وجد شطرا منها فى الكتابات الأفلاطونية الجديدة ، وشطرا آخر فى مواعظ القديس أمبروزيوس) الا أنه قد ذكر فى فقرة مشهورة من « اعترافاته » (الكتاب السابع) أوجه التشابه والاختلاف الجوهرية بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة .

وقد كانت بعض المقتطفات من كتابات أفلوطين - التى نسبت كذبا الى أرسطو تحت عنوان « اللاهوت الارسطى » - كانت هذه المقتطفات هامة فى نقل الأفلاطونية الجديدة الى العصر الوسيط .

ومن بين المتأثرين تأثرا قويا بالأفلاطونية الجديدة ينبغى أن نذكر : اريجينا ، والعلامة اكهارت، ونيقولاولس القوسى ، ومارسيليو فيشينو،

و ر • كدورث (مع غيره ممن يسمون أفلاطونيين
كيمبردج) •

أفلاطونيو كيمبردج : مجموعة من علماء
اللاهوت الفلسفي من الانجليز ، كانت الغالبية
العظمى منهم تتخذ كيمبردج مركزا لها ، وكانت
تغلب عليهم النزعة التطهيرية ، وكانوا يؤلفون
ويعطون في أواخر القرن السابع عشر ؛ وأشهرهم
والف كدورث ، وريتشارد كمبرلاند ، وهنري
مور ، وبنيامين ويتشكوت ، وجون سميث ،
وجوزيف جلانفيل •

في مؤلفاتهم حشد من البحوث المتعمقة من
فلسفية وصوفية وقديمة و « حديثة » كانوا
يستخدمونها دون أن يخضعوها للنقد في أغلب
الأحوال ، وكانت معارفهم على الجملة تفتقر الى
الاتساق المنطقي الصارم ، فما كان أفلاطونيو
كيمبردج يفرقون بين تفكير **أفلاطون** بصفة
خاصة وتأملات **الأفلاطونيين الجدد** • ومع ذلك
فقد أحدث أفلاطونيو كيمبردج تأثيرا ملحوظا في
تاريخ الأفكار وفي نظرية المعرفة وفي
الأخلاق وفي اللاهوت أيضا ؛ اذ حاولوا أن
يخلصوا التفكير اللاهوتي من مجادلات عهد الإصلاح
وأوائل القرن السابع عشر ، بأن يعيدوا تأكيد
الاهتمام بالدين من حيث هو طريقة للحياة قبل كل
شيء ، وأن يجعلوا الأولوية للتجربة الدينية -
وللتجربة الصوفية في أغلب الأحوال - بدلا من
أن تكون الأولوية للجدل المذهبي والعقائدي ، أو بدلا
من أن تكون للكهنوت والطقوس ؛ فما كان الانتقال
الى معرفة الله يتم - في نظر هنري مور الذي كان
أميل الى التعاطف مع التصوف - عن طريق التعلم
بصفة خاصة ، ولكن عن طريق التطهر الخلقى ،
وهو رأى يحمل آثار **أفلوطين** • أما كتاب
« بطلان المذهب القطعي » لجوزيف جلانفيل ، فهو
على وجه الخصوص دحض للدعاء والغرور العقلي
سواء كان بين القدماء الذين أسرف الناس في
تبجيلهم أو بين الاسكولائيين أو بين المحدثين ممن

أصابتهم نفس الرذيلة ؛ ولا يبدأ الفهم الحقيقي -
في نظر جلانفيل - الا بشك صحيح ؛ الا أن
أفلاطونيين كيمبردج ما كانوا يثقون بالعقل الا ثقة
ضئيلة ، وقد كان ويتشكوت ما يفتأ يذكر قارئة
بأن العقل « سراج الله » • والواقع أن النزعة
اللاعقلية كانت هدفا لسهام نقدهم بقدر ما كانت
الاسكولائية ، وكان التوفيق بين العقل والوعى -
اذا ما فرقنا بينه وبين التضحية بأحدهما في سبيل
الآخر - هو المقصد الرئيسي لفلسفتهم • أما المسألة
المثيرة للجدل التي انصرفوا اليها بجماع قلوبهم
كأقصى ما يكون الانصراف ، فهي بلا شك تفنيد
فلسفة **هوبز** ؛ فقد اعترض كدورث على زعمه
بأن المادة والحركة فكرتان كافيتان لقيام فلسفة في
الطبيعة - أقول انه اعترض قائلا « ... فكأنه
ليس في الوهم والوعى من الواقعية ما في الحركة
المكانية » • وهكذا كان أفلاطونيو كيمبردج يناصرون
في حماسة « فاعلية » العقل ووجود الروح غير
المادية وجودا حقيقيا ، كانوا يناصرون هذا ضد
المادية في كافة صنوفها ؛ أما مور ، فقد أكد أن
الروح لا بد أن نتصورها ذات امتداد والا بدت
وكانها تفتقر الى ما يجعلها موجودة وجودا كاملا ،
وفي متابعتها لهذا الرأي ، عد الامتداد اللامتناهي
صفة من صفات الله ؛ كما أنكر أفلاطونيو كيمبردج
- اعترضوا على هوبز - أن مصدر الالتزام الخلقى
هو السلطة الالهية أو السلطة السياسية ؛ فالصواب
والخطأ الأخلاقيان والخير والشر - فيما زعموا -
« أمور أبدية وثابتة » وليست نتاجا لأية مراسيم
أو أوامر أو اتفاقات •

أفلوطين : ٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد، هو مبدع
الفلسفة التي تعرف في الأزمنة الحديثة **بالأفلاطونية**.
الجديدة ، لكنه هو ومن جاءوا بعده قد عدوا
أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم
التي كانت من بعض وجوها فلسفة ذات أصالة
عميقة ، لم تكن أكثر من عرض لفكر **أفلاطون**
الحقيقي • ونحن لا نعرف شيئا عن أصل أفلوطين
ولا عن أسرته غير أن الكاتب أيونابايوس الذي عاش

فى القرن الرابع والذى لا يعتمد عليه كثيرا يقول انه جاء من مصر العليا ؛ وليس من شك فى أن تعليمه وجوه الثقافى كانا اغريقين ولم يدخلهما شىء غير اغريقى . وأول ما لدينا من تاريخ محدد عن حياته هو عام ٢٣٢ عندما جاء الى الاسكندرية لى يدرس الفلسفة ؛ ولم يجد معلما يرضيه حتى قدم الى أمونيوس ساكاس فبقى معه أحد عشر عاما . وكان أمونيوس من العصاميين الذين علموا أنفسهم ومن الفلاسفة الذين لم يكتبوا شيئا ، حتى نوشك ألا نعرف شيئا من تعليمه ؛ لكن تأثيره فى أفلوطين وفى تلاميذه الآخرين (ويحتمل أن أوريجين المسيحى كان من بينهم) كان على قدر واضح من الأهمية . وفى عام ٢٤٣ رحل أفلوطين الى الشرق مع حملة الامبراطور جورديان على أمل أن يعرف شيئا عن الفلسفة الهندية والفارسية ، ولكنه لم يتصل بأى من حكماء الشرق الذين ربما كانوا فى متناوله ؛ ذلك لأن جورديان اغتيل فى بلاد ما بين النهرين فى عام ٢٤٤ . وفر أفلوطين الى أنطاكية بشىء من المشقة ومن هناك ذهب الى روما . وليس هناك من دليل على أنه قد اكتسب أية معرفة من الفكر الهندى فى هذه الفترة أو فى أية فترة أخرى من حياته ، فمعارفه الفلسفية اغريقية كلها .

أمضى أفلوطين بقية حياته فى روما يعلم الفلسفة ، وبعد عشر سنوات أمضاها هناك بدأ فى كتابة الرسائل التى جمعها تلميذه ومحرر أعماله فورفوريوس ، فكان منها ما يعرف باسم الانبثاق أو التاسوعات (وهى تتكون من ست مجموعات فى كل مجموعة تسع رسائل) ولقد كتب فورفوريوس كذلك ترجمة لحياة أستاذه (وهى المنشورة فى كل طبعات الانبثاق) التى هى مصدر معلوماتنا الرئيسى عن أفلوطين ، وهى تعطى صورة حية مفصلة عن الرجل ومنهجه فى العمل فى روما . ويبدو أنه كان على جانب كبير من الجاذبية والنبيل وقوة الشخصية وكان شفوفا يشمل بعطفه نطاقا واسعا ، وهو عطف ذو طابع عملى مفيد مما قد لا يكون كثير الشيوخ بين الفلاسفة . وكان منهجه فى التعليم

متحررا من القيود الشكلية ، ومؤسس على قراءة أفلاطون وأرسطو وشراحهما ، ومشتمل على قدر كبير من المناقشات الحرة الحية التى تدور حول المشكلات التى كان يثيرها بعض من يستمعون اليه ، وفى رسائله المنشورة لمحات من هذه المناقشات .

ومات أفلوطين فى السادسة والستين بعد مرض مؤلم دام طويلا (وربما كان نوعا من الجذام) وتحمله بشجاعة وإباء .

وفلسفة أفلوطين فلسفة أصيلة أصالة تامة من عدة نواح ولو أنه يزعم أنها عرض لفكر أفلاطون الحقيقى ، وأنها مدينة بقدر كبير لا الى قراءة «محاورات» أفلاطون فحسب بل وإلى دراسة أرسطو دراسة نقدية دقيقة ، وإلى كتاب الفلسفة من الأفلاطونيين والفيثاغوريين والأرسطيين الذين عاشوا قبل عصره بقرن أو مايقرب من قرن . والغرض الأولى من تعليمه هو أن يهدى الناس (أولئك القلائل القادرين على هدايته) بحيث يرتدون الى الشعور باتحادهم آخر الأمر بالمصدر الذى غنه صدموا وصدرت كل الأشياء ، ألا وهو « الواحد » أو « الخير » ، الذى عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليه . وإن بلوغ ذلك ليجتاج الى النقاء الأخلاقى الكامل وإلى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفى عند أفلوطين يتطلب أساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرينا طويلا للعقل قبلما يمكنه بلوغ ذلك الاتحاد . ومع ذلك فإن الرجل الحكيم الخير الذى يكون الأمر ممكنا بالنسبة اليه وحده ، إذ يبلغ ذلك الاتحاد فهو انما يجاوز أعلى حدود الفاعلية العقلية ؛ فالذين يظنون أن التصوف لا علاقة له بالفضيلة ولا بالعقل لا يحسن بهم أن يقرأوا التاسوعات .

ويشرح أفلوطين رأيه فى طبيعة الحقيقة وتكوينها لى يبين للناس طريق العودة الى هدفهم الأقصى وهو « الخير » . وطبيعة تلك الحقيقة هى على وجه الاجمال ما يأتى : « الواحد » أو « الخير » ذاته (وإن لفظتى الواحد والخير لا تدلان على تذكير

بين عنصرين: في أحدهما ندرك الناتج الذي ينتج عن المنتج على أنه وجود بالقوة غير متشكل ، وفي الآخر يرتد الناتج الى مصدره بالتأمل وبذلك يتشكل ويتحقق بوساطته، ويكتسب بدوره (ماعدا في المرحلة السفلى والأخيرة) القدرة على الانتاج ؛ وهذا الايقاع المزدوج - من صدور وعودة - يتخلل الكون الأفلوطيني كله .

وليس «الواحد» وجودا بل هو فوق الوجود، وهو مصدر الوجود ؛ وفي لغة أفلوطين الأفلاطونية أن «الوجود» لا يستخدم بذاته الا لكي يدل على جملة الموجودات أو مجموعها ؛ وليس ثمة شيء هو بمثابة الوجود اللامتعين أو اللامحدود . والوجود الصحيح عند أفلوطين هو مستوى الحقيقة الأول الذي ينشأ عن «الواحد» ، أو «العقل الالهي» الذي هو كذلك مجموع المثل أو الصور الأفلاطونية ؛ وفي هذا العقل الالهي يكون الفكر ومضمونه شيئا واحدا ، وتكون المثل نفسها عقولا حية حتى يمكن النظر اليها على أنها اما الوحدة الكائنة في متعدد «الصور» واما الوحدة الكائنة في متعدد العقول التي يفكر كل منها وبذلك يكون هو بمثابة الكل . والعقل كما هو في مجرى شعورنا هو مستوى الفكر الحدسي الذي يتحد مع موضوعه ولا يراه على أنه خارج عنه بأي معنى من معاني الخروج ؛ والمثل العقلية كما عند أفلاطون هي النماذج التي تجيء على غرارها الأشياء المحسوسة في هذا العالم والتي هي أشباه حقائق ، وهي متناهية العدد ولو أنها غير متناهية في القدرة على الانتاج . وأن أفلوطين في كتاباته التي نظر فيها الى المسألة بعناية بالغة ليختلف عن أفلاطون اختلافا هاما ، وذلك في تسليمه بالمثل الجزئية بالاضافة الى تسليمه بالمثل الكلية ، فيعترف بمثال لسقراط كما يعترف بمثال «الانسان» . وهو تسليم يتفق فيه مع المذهب التقليدي القائل بأن المثل متناهية في العدد، وذلك باصطناعه للفكرة الرواقية القائلة بدورات العالم المتتالية التي تكرر نفسها الى مالانهاية تكرارا يشمل التفصيلات كلها .

ولا على تأنيث في اليونانية ، لكن أفلوطين يميل دائما الى التجاوز عن ذلك فيشير اليهما بضمير المذكر في حديثه عن «المبدأ الأول» - أقول ان «الواحد» أو «الخير» هو المصدر أو المبدأ الأول للوجود ، وهو فوق كل تعيين أو تحديد وبالتالي فهو فوق كل وصف أو تعريف . وفي مقدور اللغة أن تشير الى الطريق اليه فقط دون أن يكون في مقدورها بلوغه ؛ وحتى كلمتا «الواحد» أو «الخير» ليستا بالصفيتين الكافيتين للدلالة عليه . ولكن على الرغم من أنه فوق متناول اللغة فليس هو عند أفلوطين بالحقيقة السالبة أو المجردة ولا شيء غير ذلك ، فهو فوق متناول الفكر واللغة لأنه أكثر لا لأنه أقل من أية فكرة نكونها عنه ، كلا ، وليس هو في حقيقته بالبعيد عنا بل هو حاضر للكل تبعا لمقدرتهم على تقبله . ومع ذلك فهم في رأى أفلوطين قلة أولئك الذين يستطيعون تلك الرياضة العقلية والخالقية المضنية التي لا مندوحة عنها لمثل ذلك التقبل بأوفى معانيه .

وعن «الواحد» أو «الخير» تتدرج الحقيقة في سلسلة من المراحل التي تسير سيرا مطردا نحو زيادة التكثر والتعين والتفريق ، وان صدورها عن «الواحد» لهو صدور حر بالمعنى الذي تكون فيه تلقائية وغير مجبرة الى أقصى الحدود ، ثم هو صدور ضروري بمعنى أنه ليس من المتصور ألا تكون قد حدثت . «فالخير» لا يمكن الا أن يكون ناشدا لنفسه بنفسه ومعبرا عن نفسه بنفسه ، وهذا هو معنى المجاز الذي تدل عليه كلمة الاشراق أو الفيض (كما يشرق الضوء من الشمس) ، وهي الكلمة التي غالبا ما يستخدمها أفلوطين بوعي كامل منه على أنها مجاز. وعملية الفيض أو الصدور كلها لازمنية ، كما أن مراحل الحقيقة كلها أزلية ؛ وحتى المرحلة السفلى والأخيرة - وهي العالم الطبيعي - أزلية في عمومها ، وان كنا نرى الأفراد الجزئية في العالم الارضي ما تنفك زائلة لتحل محلها أفراد جزئية أخرى . بيد أننا في كل مرحلة من مراحل عملية الكون اللازمية يمكننا أن نميز في الفكر

وعن العقل تنشأ الروح ؛ وهى المبدأ الفعال الذى يشكل العالم الظاهر ويحكمه ، ونشاطها الذهني المتميز هو من قبيل التفكير الاستدلالي الذى لا يقتصر على محتواه فى ذاته فحسب بل يصل اليه بالبرهان . والزمن هو حياة الروح فى هذه الحركة الاستدلالية ، ولكن الروح عند أفلوطين متفاوتة الدرجات تفاوتاً بعيداً، فهى فى أوجها يجيئها أكمل الاشراف والتكوين من « العقل » ثم هى ترتفع الى مستواه . ولها طور أدنى (هو الذى يدعوه أفلوطين فى الغالب بالطبيعة) وهو المبدأ الداخلى الذى يبعث الحياة فى العالم المادى وتدخل فيه كل حياة النبات والحيوان (بل انه مبدأ الحياة التى يرى أفلوطين أنها سارية فى جميع الأشياء التى نعدّها نحن أشياء لاعضوية) . ومن الطبيعة تأتى صور الأجسام التى هى أدنى الحقائق وأضعفها ، اذ هى من الضعف بحيث لا تملك القدرة على مزيد من الانتاج . وجميع مستويات الروح من أدناها الى أعلاها حاضرة فى نفوسنا حضوراً لا ينقطع ، وعليها أن نختار فى أى مستوى نريد أن نحيا ؛ فهل نظل فى مستوى الروح الدنى منغمسين فى شواغل الجسد أو سننهض الى الوعى بالحقائق العليا الحاضرة فينا ، ونظهر أنفسنا مهتدين بهدى وباشراق « الخير » و « العقل » تطهيراً أخلاقياً وعقلياً فنحيا فى مستوى « العقل » ، وأخيراً نصل الى الاتحاد « بالخير » الذى لا يتحقق الا هناك ؟

وعند أفلوطين أن الكون المادى كل عضوى حتى متماسك معاً بوساطة ذلك التعاطف الكونى الذى اعتقد فيه معاصروه من فلاسفة ومن مشغولين بالسحر على حد سواء ؛ ولقد اعتقد أفلوطين نفسه فى حقيقة السحر ، ولكن مادام السحر لا يؤثر فى حياة الروح العليا فليست له أهمية بالنسبة اليه . والمادة نفسها ولو أنها تنشأ - مثل كل شئ آخر - عن « الخير » فهى مبدأ الشر لأنها الحد المطلق أى أنها أقصى درجات السلب والنقص فى الوجود ، وهما اللذان يحددان نهاية الهبوط من « الخير » هبوطاً يجتاز مستويات العالم المتتابعة . على أن

الكون المادى عند أفلوطين ولو انه يتأثر (على الأقل فى مناطق ما تحت القمر لأن المادة السماوية ليست شراً عند أفلوطين) ولو أنه يتأثر بما ينتج عن ماديته من شر الا أنه خير وجميل من حيث هو بناءً حتى من أشكال ، وأفضل عمل ممكن للروح . فموقف أفلوطين من الكون المادى ليس هو بالموقف الذى يقتصر على كونه سلبياً وتشاؤمياً ، كما كان موقف أنصار الغنوسية الذين مقتهم وهاجمهم هجوماً عنيفاً .

ولقد كان فكر أفلوطين عظيم التأثير - التأثير المباشر وغير المباشر - على رجال اللاهوت المسيحيين فى القرن الرابع وما تلاه من القرون ، كما كان عظيم التأثير فيما بعد على فلسفة الاسلام ، واستمر تأثيره غير المباشر على الفكر المسيحى فى الغرب خلال العصور الوسطى . وبفضل الترجمة اللاتينية « للتاسوعات » التى نشرها فيثنيونو عام ١٤٩٢ ، و « الصورة الأصلية » للنص اليونانى التى ظهرت عام ١٥٨٠ أصبحت الأفلاطونية الجديدة ، كما هى عند أفلوطين، ذات تأثير هام فى تفكير عصر النهضة. لكن التغييرات الفلسفية فى القرن السابع عشر قد أدت الى التقليل من تأثير أفلوطين ، وكانت آخر جماعة من فلاسفة الانجليز تأثرت تأثراً عميقاً بفكره هى جماعة أفلاطونى كيمبريدج . ومنذ ذلك الحين اقتصر تأثير أفلوطين الفلسفى على القلة النسبية من الأفراد ممن بذلوا الجهد العظيم الذى تتطلبه دراسته دراسة جادة .

اقراطيلوس : من أثينا ، كان سفسطائياً ، ولعله كان فى أواسط عمره حوالى ٤١٠ ق م ، وان كان من المحتمل أنه كان فى ذلك التاريخ أصغر من هذا بقليل . طور صورة متطرفة من فلسفة هرقليطس ، وأثر - فيما يرى أرسطو - فى أفلاطون الفتى ، بحيث اعتقد أنه لا يمكن أن تقوم معرفة بالعالم الطبيعى المتغير . وقد صوروه أفلاطون فى محاوره « اقراطيلوس » وهو يدافع عما تتصف به الأسماء من صواب بحكم طبيعتها -

وهذا الدفاع تطوير لرأى هرقليطس الذى مؤداه أن ماهية الشيء كثيرا ما تتجلى فى اسمه . وقد قرر أرسطو أيضا أنه فاق هرقليطس فى اتجاهه حينما قال انك لا تستطيع أن تنزل نفس البحر ولو لمرة واحدة ، وأنه قد امتنع عن الكلام فى نهاية الأمر واكتفى بالاشارة . ويبدو أن اقراطيلوس كان شخصا ميالا الى المغالاة والى الانقياد لآراء غيره من الفلاسفة دون نقد ، ولا بد أنه وجد مشقة فى التوفيق بين مغالاته فى اعتقاد هرقليطس أن الأشياء بحكم طبيعتها النهائية غير ثابتة من ناحية ، وبين دلالة بعض الأسماء من ناحية أخرى . وهناك ما يوحى فى بعض المواضع بأن تفسير افلاطون لهرقليطس ، بوصفه قد قرر التغير الطبيعى الدائم والشامل ، هو أدنى الى أن يكون مستمدا من نظرية اقراطيلوس المتطرفة . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أقرسيبيوس : من سولس بكيلىكية ، (حوالى ٢٨٠ - ٢٠٧ ق م) . خلف أقلايتوس فى سنة ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرسة الرواق ، أصبح بقدمه الى أثينا حوالى عام ٢٠٦ تلميذا فى أكاديمية أرشيلوس وهو الذى تعلم عنه براعة بالغة فى المنطق والجدل . وحينما تحول الى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعاني من تضارب النظريات فى فلسفتى أريستون وهيريللوس ، ومن هجوم عنيف كانت تشنه عليها مدرسة الشك الأكاديمى ؛ فجاء أقرسيبيوس ليزود تلك الهجمات بانتاج فلسفى ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، وليصوغ فى تفصيل كثير تلك الصورة التى أصبحت هى النسق النهائى للرواقية ؛ وبذلك استحق عن جدارة لقب « المؤسس الثانى » . ولم يكن أقرسيبيوس مفكرا أصيل التفكير ، لكنه استغل مهارته فى احياء المبادئ الأساسية لزيثون من كيتيوم ، قال ستفكها فكاهة جافة تميز بها « أعطى ماشئت من مبادئ ، أسق لك عليها البراهين » . لكن منطقة

الصارم أدى الى اختلافات فى التفاصيل نلاحظها أكثر مانلاحظها فى نظريته النفسية وفى نظريته فى المعرفة . فلما كان منطقته قد انتهى به الى مواقف متطرفة ، فقد تكشففت المفارقات الكامنة فى الرواقية وأصبحت واضحة للعيان ؛ قال مزهوا بنفسه « لولا أقرسيبيوس ماكانت الرواقية » ، فكان فى وسع كارنيادس - أكثر معارضى الرواقية عنفوانا - أن يجيب بقوله « لولا أقرسيبيوس ماكان كارنيادس » .

أكسانوفان : شاعر ومفكر يونانى ، عاش فى قولوفون حوالى ٥٧٠ - ٤٧٥ قبل الميلاد ؛ ترك أيونيا شابا وطوف فى أرجاء العالم اليونانى وبخاصة صقلية والغرب ينشد أشعاره التى كانت تتدرج من أغنيات الحفلات الى التأملات فى الطبيعة . هاجم أكسانوفان آلهة هوميروس المأجنة بل هاجم فكرة تشبيه الله بالانسان من أساسها قائلا ان الله واحد ، وهو « لا يشبه البشر بأية حال من الأحوال ان فى البدن أو فى الفكر » ، ولكنه « يحرك بما فى عقله من فكر جميع الأشياء » . ولقد نظر مؤرخو اليونان المتأخرين الى أكسانوفان على أنه أول الإيليين وذلك بسبب التشابه السطحى بين الاله الواحد الذى قال به (والذى كان تبعا لرأى أرسطو متطابقا فى الشمول مع العالم ولو أن الحقيقة هنا غامضة) وبين الوجود الذى قال به بارمنييدس . وكانت بعض أفكار أكسانوفان عن الطبيعة طريفة كذلك ، فالأجسام السماوية فى رأيه سحب مشتعلة ، والأشياء جميعها كانت فى أصلها من الطين ذلك لأن حفريات لكائنات بحرية قد وجدت فى اليابس ، ولسوف يجف البحر وحينئذ تنقلب العملية نهاية لبداية ؛ وربما كانت آراؤه الطبيعية العجيبة الأخرى قد قصد بها السخرية من مبالغات النزعة القطعية التى سادت المدرسة الملطية . وليس ثمة شك فى أن أكسانوفان قد ذهب الى أن اليقين الفلسفى المقطوع به هو فوق ادراك الانسان « فوق الأشياء كلها

ظاهر يخفى حقائقها ، • انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط •

الأكوينى، توماس: (حوالى ١٢٢٥ - ١٢٧٤)، أعلن قديسا فى عام ١٣٢٣. ولد حوالى سنة ١٢٢٥ فى روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة ، وينتمى لأسرة لومباردية من قرابة فردريك الثانى ، وكانت مبرزة فى خدمته • وقد انتقل من مونت كاسينو الى جامعة نابولى حيث انضم الى رهبنة الدومينيكان، ودرس على البروت الكبير بـكولونيا وباريس حيث تخرج وحاضر لفترتين بوصفه أستاذا تخللتهما تسع سنوات عين فيها مستشارا للبلاط البابوى • وقد كان رجلا فارها ، ثابت العزم هادئا ، متواضعا وان كان من الأشراف ، ولذلك حظى بالمودة حتى من خصومه • توفى فى فوسانوفيا غير بعيد من مسقط رأسه ، وهو فى طريقه الى المجمع الثانى الذى انعقد فى ليون سنة ١٢٧٤ • وتحتوى قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا ، بعضها يصل فى حجمه الى عدد كبير من الصحائف • ولما كان قد أعلن أستاذا للكنيسة فى ١٥٦٧ ، فهو اللاهوتى الكلاسى الذى يعرض الكاثوليكية عرضا منسقا •

وفى عام ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر باحياء الفلسفة التوماوية (نسبة الى توما الأكوينى) والتي هى فى الوقت الحاضر حركة فكرية هامة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة • وهى حركة ينبغى أن تستخلص من بين اهتمامات الأكوينى الواسعة والتي عبر عنها فى عهديه الكبيرين اللذين أقام فيهما بناء اللاهوتى ، وأسبقهما هو «المجموعة الفلسفية» ردا على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية)، وتلاه « المجموعة اللاهوتية » الذى كتبه فى فترة نضجه • أما الى أى حد يمكن تقدير الحاصل الفلسفى الذى انتهى اليه دون استشهاد بالمسيحية ، فهذا أمر يثير شيئا من الجدل : فأما الدومينيكان الذين يمكن اعتبارهم ورثته الشرعيين فيؤكدون أن هذه الفلسفة متسقة من الناحية العقلية وكافية بذاتها،

بالإضافة الى أنها ليست رهينة نظرة العصور الوسطى الى العالم ، وان كانت قد انطبعت بطابع الفترة التى كانت فيها كتابات أرسطو تلج أوروبا الغربية عن طريق الحدود الاسبانية مع الاسلام فى بادىء الأمر ، ثم عن طريق بيزنطة فيما بعد •

وقد ورد فيما يروى عن الأكوينى أنه قد عهد الى زميله الراهب الدومينيكانى وليم الموربيكى (١٢١٥ - ١٢٨٦) بأن يزوده بترجمات جديدة من اليونانية الى اللاتينية، ذلك أنه كان معنيا بالرجوع الى النصوص الأصلية • وبغير هذه الطريقة ما كان من الممكن تمييز فلسفة أرسطو عن اضافات كبار مفكرى العرب ، وخاصة ابن سينا وابن رشد حيث كانت فلسفة أرسطو مختلطة بآثار من الأفلاطونية الجديدة ورثتها عن أوغسطين وأبرقلس وديونيسيوس وبويس (بوثيوس) • ويدل شرح الأكوينى على كتاب «فى الاسماء الالهية» وكتاب « فى العلل » ورسائله التى عنوانها « فى الجواهر المفارقة » على أنه كان على وعى تام بهذه الآثار ؛ أما مقالاته الجدلية كمقالته « فى وحدة العقل » ورسائلته « فى أزلية العالم » فتقف نفس الموقف من الاتجاه المضاد الذى يحاول تصوير أرسطو على أنه منافر للعقائد المسيحية •

على أن ما يسمى بتعميد أرسطو لم يكن مجرد توفيق سطحي (بينه وبين المسيحية) ؛ فقد أراد الأكوينى أن يصل بالحجج الفلسفية الى أعماق مستوياتها ، لا أن يكس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعا يندرج به فى الاطار اللاهوتى كما هو قائم • فقد دفع التفرقة بين الامكان والفعل حتى نفذ بها الى صميم الحقيقة ذاتها ، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة التى تتصل بالواحد والكثير الى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة ؛ وقد برهن على أن العناية الالهية فى شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحبة فى أقصى مراتبهما • وهو قد نافح عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذى يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها ؛ فاذا كان قد

استندان من أرسطو ، فقد حصل أرباحا قيمة .

لم يكن أسلافه ومعظم معاصريه ، كالراهب الفرنسيكاني بوناغنتورا والراهب الدومينيكاني الانجليزى روبرت كيلواردبى ، يفرقون بين تأملاتهم فى دين هو دين تاريخى ومنزل وفلسفة يمكن أن تثبت نفسها بنفسها ، وذلك برغم قدرتهم على البحث العلمى المدعم بالبراهين . أما الأكويينى فقد دعا الى تفسير دقيق للعلاقات بين العقل والايمان أو لنقل بين العقل وأية طريقة للمعرفة مجاوزة للعقل؛ هناك اذن طرفان متضادان ليس فيهما ما ينصف الراى الوسط الذى أخذ به الأكويينى ، فهو - من ناحية - لم يكن محاميا خاصا (عن الدين) لا ينظر الى البحث العقلى الا باعتباره تابعا للعقيدة الدينية ، وهو - من الناحية الأخرى - لم يسلم قط بتفرقة فعلية بينهما ، بل الحق أنه قاوم مثل هذا الفصل حينما اتسع حتى أصبح نظرية « الحقيقة المزدوجة » الشهيرة التى ارتبطت باسم سيجر البرابانتى والرشدين اللاتين . ذلك أنه كان فيلسوفا عقليا بالمعنى الكامل ، وكان كذلك قديسا يعشق الله ، لكنه كان مع ذلك شخصية متكاملة وفقت بين الجانبين ؛ وهو وان لم يكن راضيا عن نزعة العقلية الا أنه لم يخطر له قط أن الاحتكام الى السلطة (الدينية) قد يصلح عن العقل بديلا .

وانا لنجد مفتاح فلسفته فى فكرته عن التبعية دون ما عبودية ؛ فالعالم مؤلف من أشياء واقعية هى بمثابة العلل الحقيقية ، بمعنى أنها مبادئ وغايات للفاعلية وليست مجرد أدوات أو مناسبة ، لكنها مع ذلك ليست أشياء واجبة بذاتها لكونها أشياء فى ذواتها ، وهى ليست مكتفية بذاتها لكونها مستوفية الى الحد الذى تسمح به طبيعتها؛ واذن فلكى نبلغ الحكمة الحقبة بصدها، ولكيلا ننحصر فى نطاق النظرة العلمية الضيقة ، علينا أن ننظر اليها فى ضوء « العلة الأولى » . الا أننا بهذا لن نطمس مالها من أهمية فى ذاتها ، فقيمتها أكبر من أن تكون قيمة نسبية أو رمزية ،

اذ المخلوقات أشياء واقعة ، وهى وفقا لاصطلاحه - ثانوية ورئيسية فى آن واحد ؛ يضاف الى ذلك أنها تتفاعل ويتوقف بعضها على بعض . فاذا استخدمنا منهج التمثيل استخدما سديدا - وهو منهج يعده الأكويينى قانونا للوجود أكثر منه حيلة من حيل التصنيف المنطقى أو المجاز الأدبى - أمكن للعقل أن يمتد الى أقصى مدى حتى ليكشف فى بيئته عن الحقيقة التى تجاوز خبرته ؛ فروحه الهلينية التى تلتزم البحث النزيه وما يتصف به من نظر الى الأشياء فى ذواتها وفى ترابطها مع سواها على حد سواء ، كل ذلك يجعل فلسفته جد شاملة وخصبة ، بحيث نستطيع أن نقارنها بالصورة التى وضعها لمجموعة الأمم ذات الصالح المشترك (كومنولث) ، حيث لا تخضع الأجزاء خضوع العبيد وانما تتبادل الراى فى احترام متبادل .

انه لا غناء فى تصنيف المعانى مالم يضرب بجذوره فى حقيقة الواقع ، ولم تكن قدرة الأكويينى على التحليل المفصل لتدفعه الى أن يغفل عن الجوهر الفرد والجوهر الشخصى ، يتضح هذا بصورة خاصة فى فلسفته النفسية والحلقية ؛ فالعلم هو المعرفة المحصورة بالنتائج فى مبادئها وبالمعلولات فى عللها ، وتختلف العلوم الفلسفية عن العلوم الجزئية بأنها لا تقنع بالعلل القريبة الفعالة ، لكنها تسعى الى العلل الأعم ، التى لا تجعلها عموميتها هذه أكثر اجمالا من سواها . فهو لم ينزل الى نزعة من التفلسف مصطنعة فيستنبط الوقائع من العلل (النظرية) ، أو ينظر الى العلوم المتخصصة على أنها تطبيقات للميتافيزيقا .

ويقسم الأكويينى فى شرحه لكتاب بويس «فى الثالث» العلوم الفلسفية : فالمنطق - وهو الذى يتخللها جميعا - هو فى موضوعه المباشر دراسة المنهج العلمى والتركيبات الذهنية entia rationis التى نطبقها على خبراتنا ، وليس هو دراسة الأشياء الواقعية . والاتجاه نحو الحقيقة

منظورا اليها في ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شيء ما هو الذي يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت في الوقائع الفردية المتغيرة . والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛ وهي تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا في العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالاشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهي التي لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعي المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة في فكرة الكم. وهناك ثالثا الفلسفة الميتافيزيقية ؛ وهي التي تتجاوز حدود العالم المادي لأن موضوعاتها اما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا . على أن فلسفة الأكويني الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهي تقابل الموضوعات التي تناولها أرسطو بالدراسة في كتابيه «الطبيعة» و «في النفس» ، أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الأكويني الا تناولا عابرا؛ وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعي . ونكتفي بما قلناه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى في هذا الميدان هو الفلسفة الأخلاقية التي تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد (بالمعنى الأرسطى) والسياسة .

وقد تصلح هذه العناوين تخطيطا عاما لجوانب فلسفة الأكويني ، على أن نتذكر انه لم يضع هذه الجوانب في أقسام منفصلة . ولما كان الأكويني شاعرا ، ثم لما كان آنا بعد آن كاتباً لنثر ممتاز ، فان الطابع الذي يميز أسلوبه في العرض هو أنه موجز وتكرارى ؛ فأحيانا ترى اقتصاده الشديد في الكلمات يحجب ما في أفكاره من تنوع وما في تفرقاته من دقة ، على أن كثيرا من كتبه قد أملاها على مساعديه أو قاموا هم بانشائها .

أتم الأكويني شرحا على كتاب « التحليلات الثانية » وبدأ شرحا آخر على كتاب « العبارة » ، وقد كان يتمسك في شرحه بالمنطق الأرسطى الذي كان قد صيغ على نحو دقيق لقرن خلا أو أكثر من قرن . ويمكننا أن نجد أمثله نموذجية لحديثه في مناظراته الأكاديمية ؛ وتقع هذه المناظرات في قسمين : أولهما « المسائل الخلافية » (وأهمها « في الامكان » و « في الشر » و « في المخلوقات الروحانية » و « في الصدق ») وهي أساسا تسجيل لمناقشاته المسلسلة طيلة إحدى الفترات الدراسية ، والقسم الثانى هو « المسائل المنوعة » أو المسائل التي تختار لمناسبات خاصة . ويبدأ جدله العام بالاستقراء ثم يتقدم على نهج استنباطي، وهذا اما أن يكون بعديا للكشف (عن طريق الاختراع) واما قبليا للتقويم (عن طريق الحكم) . وقد كان ترحيبه بفلسفة أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية سببا في التشهير ببعض معاصريه ؛ وذلك أنه قد رغب عن النزعة الأفلاطونية الجديدة التي كانت خليفة أن تجتذب اليها مفكرا دينيا ، اذ هي نزعة تدفع معتنقها الى تأمل « المثل » بمعزل عن هذا العالم الزائل كأنه الظل ، أقول انه قد رغب عنها ليرى المثل مجسمة في المكان والزمان من حولنا . فقد كان فكره - كفكر أرسطو - مطبوعا بواقع الطبيعة الراهن ، وانه لمن المستحيل أن نعد هنا جميع المسائل التي يبدو فيها موقفه مخالفا لموقف المفكر المنصرف الى الحياة الآخرة .

والجوهر والأعراض (ولا ينبغى الخلط بينهما وبين البواطن والظواهر) هما المقولتان الأوليان فيما يتعلق بالعالم المادي ؛ فأما الجوهر فقادر على القيام بذاته ، وأما الأعراض فحقائق تتصف بها الجواهر كأن تكون ذات كمية أو كيفية أو مضافة الى غيرها . والعمليات المادية تتشكل بفعل العلل الأربع وهي الغائية والفاعلية والمادية والصورية ؛ ولكل فاعلية غرض أو غاية ، لكن نظرة توماس الغائية الى الكون تختلف عن دليل القرن الثامن عشر المبني على « القصد » كأنما الكون هو القصد كتب

بحروف كبيرة ، فالغائية (عند الأكويني) محايدة للشئ الفاعل وليست مفروضة عليه؛ والعلة الفاعلة هي العلة الصانعة، ويرى الأكويني أن الأشياء مصادر أصيلة حقيقية للفعل وليست مجرد مناسبات لحدوثه؛ أما العلة المادية التي هي الموضوع الأساسي من حيث هو موجود بالقوة ، والعلة الصورية التي هي ما يحدد الشئ فيكون موجودا بالفعل فهما علتان لازمتان وجوهريتان لحدوث المعلول . وجميع الجواهر المادية مؤلفة من هيولى *materia prima* ومن صورة *forma substantialis* والمادة المجردة التي نتصورها في الهيولى ليست هي النقطة الذرية أو النقطة دون الذرية التي يمكننا أن نحصرها ونسجلها بالأجهزة العلمية ، ولكنها الوجود بالقوة من ناحية المادة ، وهو الوجود المشترك بين جميع الأشياء المادية التي تتشكل على أنحاء مختلفة من حيث العدد والدرجة والنوع بفعل العلة الثانوية .

وقد كتب الأكويني شروحا على كتابي أرسطو «الطبيعة» و «في السماء والعالم» ، ومقالة بعنوان « في مبادئ العالم » ؛ وهو كأرسطو يسلم بكل من الوجود والضرورة ، ويأبى أن يقول مع بارمينيدس بأن الحقيقة الكونية ساكنة أو مع هرقليطس بأن كل شئ في تحول مستمر .

وكتب الأكويني شرحا على كتاب «في النفس» وعلى كتاب « في الحاس والمحسوس » وعلى كتاب « في الذكر والتذكر » . على أن نظريته في النفس مشربة بلمسة الواقع ، وهي دراسة للكائن الحي - وخاصة الإنسان - من حيث هو جوهر وفاعلية أكثر منها دراسة للوعي . وهو هنا يطبق التفرقة بين الهيولى والصورة تطبيقا لا هوادة فيه ؛ فالنفس هي الصورة الجوهرية للجسم ، والإنسان في واقعه كائن جسمي نام حاس عاقل في آن واحد ؛ فهو ليس روحا حالة في بدن ، لكن روحه مع جسمه يؤلفان جوهر واحد . والأكويني يدافع عن هذه الوحدة النفسية بشدة رغم ما تثيره من اشكالات ضد خلود الروح ، وليس هذا الا مثلا واحدا من

وتنقسم هذه القوى إلى قسمين: عارفة ومريدة؛ أما فيما يتعلق بعلم النفس فيما يختص بالمعرفة فإن الأكويني يتابع نزعة أرسطو الدينامية ؛ فشم قوة للتجريد هي العقل الفعال *intellectus agnas* تتناول الصور التي تقدمها الحواس وتجعلها معقولة بالفعل ؛ فهو يختلف عن الرشديين في أنه يعد هذه القوة شخصية خاصة بكل فرد منا . وأسس المعرفة عنده تجريبية ؛ فهو لا يقبل الأفكار الفطرية لأن الدليل على وجودها معدوم ، فضلا عن أن مبدأ أرسطو في الأفكار المستمدة من الحس يفى بالشروط المرجوة حتى بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن مصدر العقل غير مادي . وعلى نحو مماثل لهذا نجد عمليات الإرادة مدججة في الانفعال ؛ ووظيفة الإرادة التي تدعى بالإرادة الحرة *libertum arbitrum* تقابل الروية حين لا يواجهنا شئ يستحيل علينا أن نقاومه ، وجانب النشاط الإرادي الذي يسمى بالاختيار *electio* هو الذي يعنى بالوسائل المؤدية لا بالغايات من حيث هي كذلك ، أو لنقل بتعبير آخر ان الحرية ليست مطلقا خلاقا ، بل هي أقرب إلى أن تكون تنوعا في نطاق محدود .

أما فيما يتعلق بما يسمى بمشكلة المعرفة كما وضعت منذ أيام ديكارت ، فإن المرء ليجد في نفسه اغراء يميل به إلى أن يدعو توماس واقعيًا نقديا ؛ فتناوله للمشكلة أقرب إلى اهمالها منه إلى حلها فهو - لأنه لا يعد مدركات الإنسان العقلية موضوعات للمعرفة المباشرة - تراه لا يسأل قط عما

الوصول الى بعض النتائج ؛ فنصل أولا الى أن الله موجود ، ثم نصل ثانيا الى أن فى امكاننا أن نفكر فيه تفكيرا منتجا .

وتتبع الطرق الخمس الشهيرة *quinque viae* والتي تسمى أحيانا بالأدلة على وجود الله ، بضعة مبادئ عامة تسرى فى الكون وهى التغير والتبعية والعرضية والكمال القاصر والنفع . فلو أن هذه المبادئ امتدت لتشمل الكل أو الواقع الكونى كله لما استطعنا أن نجد تفسيراً لوجودها ، (ان الأكويينى على وعى تام بأنه من الممكن أن تمتد سلسلة الأحداث الى ما لا نهاية ، بل انه لا يجد برهانا عقليا - أى برهان - يدحض به امتداد العالم الى غير نهاية فى الماضى والمستقبل؛ لكن هذا لا يقلل من حاجتنا الى تجاوز هذه السلسلة) ومن ثم يستنتج وجود المغير الذى لا يتغير ، والعلة التى بغير علة ، والموجود الذى هو واجب الوجود ، والكمال المكنم ، والغاية النهائية ؛ وهى أفكار تبرز كلها فى التعريف الاسمى لله .

ان « الله الموجود » يتجاوز تصنيفنا لانواع الوجود ، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نحدد ما لا يتصف به عن طريق عملية حذف *via negationis* . على أن توماس يجاوز ما انتهى عنده اللاهوت التقليدى السلبى بأثباته أن فى استطاعتنا أن نفكر تفكيرا موجبا حينما نكون بصدد القيم الخالصة ؛ فقولنا ان الله خير يعنى ما هو أكثر من كونه غير شرير ، بل ماهو أكثر من مجرد كونه علة لما نراه حولنا من خير . فالخير أجدر به منا اذا بلغنا بالخير أقصى قوته *via eminentiae* ؛ وان المقالة التى كتبها الأكويينى عن الأسماء الالهية فى « المجموعة اللاهوتية » (القسم الأول ، المسألة ١٣) لتشق طريقا منطقيا عسيرا بين طرفين متطرفين هما مذهب اللاأدرية ومذهب المشبهة .

واذا كان الأكويينى لم يبدأ (نظريته

هى المعايير التى تثبت تطابقها مع الواقع خارج العقل . فهذا الواقع الخارجى انما يعطى لنا اعطاء وليس هو بالذى يلتمس باسقاطنا (على العالم) مالدينا من بنية اللغة والمنطق ؛ فقد نصب تفكيرنا على مدركاتنا العقلية ، لكنها من حيث هى كذلك ليست موضوعات قائمة بذاتها وانما هى علاقات تفتح على الموضوعات الخارجية . ولا ينشأ الصواب والخطأ الا مع الحكم وما يتضمنه من دلالة وجودية ؛ فعلى الرغم من أننا قد نخطئ فيما نقيمه من روابط خاصة بنا ، الا أن الاثبات الأساسى الذى يقرر الوجود مع ما يترتب بالضرورة على هذا التقرير من نتائج لا يمكن أن ينقض نقضا سليما .

وليكن معلوما فى مستهل عرضنا لنظريته العامة فى الميتافيزيقا التى نجد بعض نصوصها فى شرحه على كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، وعلى كتاب بويس « السابوعات » ، ومقالته التى عنوانها « فى الوجود والماهية » - أقول ليكن معلوما أن الأكويينى لا يقدم لنا فى نظريته الميتافيزيقية شرحا مفصلا للماهيات ولا مذهباً منسقا على الطراز الرياضى ؛ فنحن هنا قد تجاوزنا الهيولى والصورة وأصبحت التفرقة بين الامكان والفعل هى التفرقة بين الماهية والوجود الفعلى فى الأشياء المتناهية . هذا المبدأ الذى هو مبدؤه الرئيسى ، لا يعنى أن الوجود الحقيقى ليس الا صفة عرضية تحمل على معنى مقرر راسخ ، ولكن يعنى - بالنسبة الى أى شىء ذى وجود حقيقى - أن ذلك (المبدأ) الذى به يكون الشىء الحقيقى ماهو لا يحقق بذاته حقيقته الكاملة ، ولا يكون فعل الوجود هذا هو عين الماهية الا فى حالة الله وحده .

ولو لم يفعل الأكويينى شيئا الا أنه كتب لاهوتا طبيعيا لظل يعد بين العمالقة ؛ فليس الله موضوعا لحدس ، لكننا نستطيع - اذا ما قبلنا العالم المحيط بنا قبولاً يحدوه التدبر العميق ، وبدون أن نبث فى مقدماتنا أكثر مما تحتوى عليه بالفعل - أقول اننا لو قبلنا العالم هذا القبول لاستطعنا

الميتافيزيقية) باحساسه بوجود الله ، فهو كذلك لم يبدأ (البحث فى الأخلاق) بالاعتراف ببصيرة أخلاقية ؛ فهو يرى أن النشاط الانسانى موجه نحو السعادة . والواقع أن هذه السعادة beatitudo هى الله ، لكن علينا أن نستكشفه ؛ وإذا وجب علينا الكشف عنه ، انبغى علينا أن نسلك على النحو الذى من شأنه أن يحقق لنا ذلك الكشف . وعلى هذا الالتزام الافتراضى تترتب فلسفة توماس الأخلاقية ، وهى التى لا يمكن أن تفهم بمعزل عن نظريته فى النفس وتعاليمه اللاهوتية مادام « ماينبغى أن يكون » مترتبا أساسا على « قدرتنا كما هى كائنة » . وهو ينزع فى الأخلاق نزعة عقلية لأنه يرى أننا نحصل على السعادة بفعل من أفعال المعرفة ، وأن الحكمة تلعب دورا مهما فى الوصول الى السعادة ؛ وهو ينقد العمل من أجل اللذة أو حتى من أجل الحب أو السرور ، اذ العمل فى هذه الحالة لا ينفذ فى الأمر الى لبابه الفلسفى .

والأفعال الحلقية actus humani هى ما نقوم به من تطويع عمدى للوسائل فى سبيل غاية هى ذاتها مجاوزة لنطاق الأخلاق ؛ فالأخلاق فى مستوى التجريد تتحدد بنوع الفعل الذى يؤدي أهو فعل خير أم شرير أم محايد ؛ أما فى المستوى العينى ، فإن النية الشخصية هى التى ستكون موضوع الحكم أصواب هى أم خطأ ؛ وهنا أيضا لابد أن نضع الظروف المحيطة فى اعتبارنا . وقد يبدو أن الأكويينى - من حيث هو فيلسوف أخلاقى فحسب - لم يضيف الشيء الكثير الى مذهب السعادة والى نظرية أنماط الفضيلة التى بسطها أرسطو فى كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ، ذلك الكتاب الذى كتب الأكويينى شرحا عليه ؛ فهو هاهنا قد وقف عند المدخل الذى كان من شأنه أن يؤدي به الى مثله الأعلى للكمال اللاهوتى ، وذلك مما يزيد من قيمة نقده لمعيار الرواقيين ، ألا وهو الفضيلة غير المشوبة بالمعاطف .

أما فلسفته الاجتماعية فتسودها نظريته

التأليفية فى طبيعة القانون وأقسامه ؛ فالقانون شريعة يملئها العقل وليس مظهرا مباشرا للقوة . فالهدف من القانون هو الصالح العام ، وهذا معناه التقاء الناس من حيث هم أفراد فى صالح مشترك وليس معناه فائدة يستفيدها المجموع من حيث هو كل واحد ؛ وفى المجتمع البشرى يصدر القانون عن الحاكم باعتباره ممثلا للشعب لا باعتباره مالكا له ، ولابد أن ينشر هذا القانون بين الناس . على أن القانون الأزل فى عقل الله هو النموذج المثالى لكل قانون ، وأنه لمطبوع فى عقول البشر باعتباره « القانون الطبيعى » الذى هو قانون ثابت فى مبادئه ، وإن تكن القواعد المستخرجة منه قد تتطور على أنحاء شتى وفقا لظروف المكان والزمان ؛ فبعض الأفعال خيرة واذن فهى مأمور بها ، وبعضها الآخر شرير واذن فهى منهى عنها ، ذلك هو المحك الذى نتبين منه أين يطبق القانون الطبيعى .

وفى مقابل هذا القانون - وإن لم يكن على النقيض منه - يكون « القانون الوضعى » ؛ فقد تعزز قواعده أحيانا « القانون الطبيعى » ، لكنها - من حيث هى قواعد وضعية - ليست هى بالنتائج اللازمة عنه بل هى أقرب الى العوامل العملية التى تلحق به لتيسير الحياة الفاضلة أو لصيانة النظام العام . نعم إن هذه القواعد ملزمة للضمير ، لكن المحك هنا معكوس ؛ فبعض الأفعال مأمور بفعلها فهى اذن فاضلة ، وبعضها الآخر منهى عنه فهى اذن شريرة . فكان توماس أول من حاد عن النظرية التقليدية التى وضعها الرواقيون وأوغسطين ؛ وهى أن السلطة المدنية - كالملكية الخاصة - علاج لنا من شهواتنا المضادة للحياة الاجتماعية كأنما هى الدواء الناجع . ولقد استعاد فكرة أرسطو عن الدولة وهى أنها تفى بالمطالب الجوهرية للطبيعة الانسانية ؛ فهى - كما يقول عنها فى كلمتين - اجتماعية وسياسية معا ؛ ولنا أن نأخذ كلمة « اجتماعية » على أنها تعنى ما تقتضيه مشاركة العيش فى جماعة ومجتمع من مستلزمات خلقية ، وأن نأخذ كلمة « سياسية » على أنها تعنى الأشكال



البرت الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠)

الدستورية التي يختارها المجتمع . وعلى التشريع
البشرى أن يعرف حدوده ، فلا يحاول أن يستوعب
ميدان الأخلاق بأسره .

البرت الكبير : (١٢٠٦ - ١٢٨٠) ، وقد
عرف أيضا باسم ألبرت ماجنوس ، وألبرت
اللاونجيني ، وألبرت الكولوني ؛ أعلن قديسا في
١٩٣١ . ولد ألبرت في لاونجن بسوابيا ، ودرس
في بادوا حيث انضم الى الدومينيكان وصار فيما
بعد أسقف راتسبون ؛ كما درس في كولونيا حيث
توفي في باريس . وعلى الرغم من أنه كان رحالة
ورجل ادارة وقيها في اللاهوت فقد كان مجربا
لا يكل وخاصة في ميدان التشريح وعلم الحيوان ؛
فلم يكن مختلفا في مزاجه عن معاصره ووجري يكون
الذي كان ينزله من نفسه منزلة الاحترام المشوب
بالقد . ولقد صفى ألبرت منابع التأمل في
القرن الثالث عشر ، وكتب عن أرسطو بقدر
كبير من التعاطف وبحاسة قوية تنفذ الى مايعنيه .
وقد تزعم مع تلميذه **توماس الاكوينى** الحركة
التي أقامت في الفكر المسيحي أرسطوطالية
جديدة بصورة متميزة عن تقاليد آباء الكنيسة ،
لكنه كان أقل من الاكوينى ميلا الى النزعة
التأليفية غير الذاتية الا أنه كان مع ذلك أكثر
منه موسوعية وتوفيقا بين الاتجاهات المتعارضة .
وقد علق على أرسطو بالأسلوب القديم ، أسلوب
شرح العبارات والاستطراد، فهو أقرب الى ابن سينا
منه الى ابن رشد . وقد انتقل عنه ميله الى
الأفلاطونية الجديدة التي عرف بها ديونيسيوس
وأبرقلس ، وكان ذلك الانتقال عن طريق تلميذه
- أولريش من ستراسبورج الذي توفي في ١٢٧٧ ،
وديتريش من فريبورج الذي توفي في ١٣١٠ -
الى ماستر اكهارت ، والى جون تاوكر ومتصوفة
الدومينيكان بأراضى الراين .

أبادوقليس : من أكراجاس بصقلية، ازدهر
حوالى ٤٥٠ ق.م . كان طبيبا ونصيرا غيورا من
أنصار الديموقراطية ، وقد كانت مزاعمه الصوفية

(كزعمه على سبيل المثال أنه اله ، وأنه كان فيما
مضى « صبيا ، وفتاة ، وشجيرة ، وطائرا ، وسمكة
بكما في البحر ») - تقول كانت مزاعمه الصوفية
منارا لقصص مختلفة رويت عن حياته . ولكي
يواجه أبادوقليس المشكلة التي خلفها بارمينيدس ،
زعم في قصيدته الطبيعية « فى الطبيعة » أن
عمليات الصيرورة والفناء الظاهريتين انما تحدثان
نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ
الأزل ، أو عناصر هي النار والماء والتراب والهواء
(وهى العناصر التي تحقق أبادوقليس من أنها
مادية عن طريق الملاحظة) . ويحدث التجاذب
والتنافر بين الجذور نتيجة لقوتين محركتين هما
الحب والكفاح ، وهى قوى لها بدورها حجم وجسم؛
ولقد تصور أبادوقليس شيئا شبيها بـ « كرة »
بارمينيدس التي تنتظم « الموجودات » حينما قال
عن « المحبة » انها تتخلل الجذور وتمزجها بعضها
ببعض ، ثم كان أن دخل الكفاح الكرة شيئا
فشيئا ، تلك الكرة التي وصفت بأنها اله ، وكان
من جراء الكفاح أن صارت الغلبة للتكثر . واذن
فالحواس اذا استخدمت على النحو الصحيح
« فليست » خادعة بالضرورة ؛ فالواقع أن سبب
الاحساس هو أن هناك سيالات تصدر عن الأشياء
وتنفذ مما فى الحواس من مسام وتلتقى هنالك
بما يشابهها من جذور ، وهكذا تحرك النار نارا
فى العين حينما تبصر . الا أن أبادوقليس قد
تجنب عملية الصيرورة الظاهرة الشائعة فى
النظريات التقليدية فى نشأة العالم بأن جعل دخول
الكفاح فى الكرة مجرد مرحلة من بين مراحل أربع
فى دورة كونية لا تنتهى أبدا وهى : سيادة المحبة،
فدخول الكفاح وازدياده شيئا فشيئا فغلبة الكفاح
فدخول المحبة ؛ وعالمنا ينتمى الى المرحلة الثانية
من هذه المراحل . وثمة مرحلتان تطورتان تقابلان
هذه المراحل. الانتقالية وهما المرحلة التي تكون
فيها الغلبة لسلطان المحبة ، فعندئذ تكون هنالك
أولا أشلاء مفككة ثم أمساخ ؛ والمرحلة التي
يتزايد فيها الكفاح تتكون فيها « صور من

على في وجوده ؛ كما يعتمد وجع أسناني على وجودي » . وليس من الفلاسفة ذوى الشأن من يتقبل هذه النتيجة المنفرة، لكن كثيرين ممن يتقبلون الأساس البرهاني الذي تعتمد عليه يضطرون الى افتراض قيام مسوغات عقلية تبرر الاعتقاد في وجود الناس والأشياء وجودا مستقلا على ألا تكون تلك المسوغات مما تدركه الحواس . ومن ثم ينبغي لنا بدلا من ذلك أن نرفض إحدى خطوات البرهان، وهى الخطوة التى تقول « بأن الادراك هو نفسه أن يكون لدينا احساسات » .

أنا وحيدة : انظر أنانية .

أنتيسانس : (حوالى ٤٤٤ ق م - حوالى ٣٦٦ ق م) ، كان ابنا لأب أثينى ولأم من تراقيا ، وتلميذا لمعلم الخطابة جورجياس ، وصديقا حميما لسقراط ، وناقدا لأفلاطون ، وعد فيما بعد رائدا من رواد الكلبيين . ومن الشذرات القليلة الباقية من مؤلفاته العديدة نتبين فى فلسفته ثلاثة اتجاهات متشابهة : الاتجاه السفسطائى والاتجاه السقراطى ، والاتجاه الذى صار فيما بعد هو الكلية . رأى أنتيسانس أن الفضيلة كافية بذاتها لتوفير السعادة ، ومن الممكن أن تعلم من حيث هى معرفة تستلزم العمل الخلقى ، ومتى اكتسبت فهى لا تتزعزع . وتبدأ التربية بدراسة معانى الألفاظ ؛ والألفاظ تتطابق مباشرة مع الواقع، والقضية اما أن تكون صادقة واما غير ذات معنى ، لأن التناقض والعبارة الكاذبة محالان. لكن أنتيسانس يؤكد أهمية الأخلاق العملية أكثر مما يؤكد المعرفة الواسعة ، وعلى الرغم من أنه لم يكن زاهدا ، الا أنه استنكر الترف بصفة خاصة (فالثروة والطيبات المنفصلة عن النفس غير ذات أهمية) لأن على انسان أن يكون غنى النفس . وينبغي أن تقترب الفضيلة بالكدر الذى يشمر اللذة المهمة الوحيدة ، وقد كان هرقل هو المثل الأعلى فى ذلك ، فلا أهمية للقوانين المقررة والعرف والنسب والجنس والعنصر اذا ما قورنت بقانون

المخلوقات كاملة التكوين » ثم يكون عالمنا هذا . وفى قصيدة أخرى لأمبادوقليس بعنوان « التطهيرات » يصف أمبادوقليس دورة شخصية تتعاقب فيها البراءة ، فالدنس ، فالسقوط ، فالتطهير ، فالتأليه . وتوحى أوجه الشبه اللفظية بين هذه القصيدة والقصيدة الطبيعية أن لهذه الدورة بعض الشبه بالدورة الكونية ؛ اذ ينتج الدنس عن سفك الدماء والكفاح ويؤدى الى مراحل متعاقبة من التناسخ ؛ وهو تناسخ شبيه بالتناسخ الذى قال به الفيثاغوريون والأورفيون . انظر ايضا الفلاسفة قبل سقراط .

الأنانية : اننا لنتوهم أحيانا أن العالم كله مجرد حلم من أحلامنا ؛ ومذهب الأنانية المطلقة هو أقرب شئ الى هذا الوهم . لولا أنه قائم على الحجة العقلية . فاذا ما سأل سائل لماذا اعتقد فى وجود النجوم والأشجار والناس ، كان على أن أجيب « ان بصرى وسمعى ولمسى وبالاختصار مدركاتى الحسية تخبرنى بذلك ، وليس ثمة شك فى أن مدركاتى الحسية يتم تصنيفها وتزويدها بما يكملها بفضل الذاكرة والاستدلال والتخمين ، ولكنه بدون الادراك الحسى لا يجد مثل هذا التفكير شيئا يصب عليه فاعليته . ولما كان الادراك الحسى هو نفسه أن تكون لدينا احساسات ، ثم لما كنت أنت لا تستطيع أن تحصل على ما لدى أنا من احساسات بصرية أو لمسية مثلا أكثر مما تستطيع أن تتألم بما أتألم أنا منه من وجع الأسنان ، لم يكن فى مقدورك أن تدرك أى شئ مما أدركه أنا ؛ واذن فالعالم الذى تقدمه الى حواسى هو عالم خاص بى ، وحتى « أنت » الذى أبصره وأسمعه لا يمكن أن يكون له وجود بدون وجودى أكثر مما يستطيع وجع أسناني أن يكون له وجود بغير وجودى . فلئن كنت أميل الى الاعتقاد بأن الأشياء غير المدركة والتى توجد وجودا مستقلا انما تتطابق مع مضمون ادراكاتى فى عالمي الخاص، إلا أنه ينبغي على أن أعتقد بأننى أنا وحيدى الموجود وجودا لا يركز على شئ آخر ، وأن كل شئ آخر يعتمد

الجدل باللاهوت ، لكنه أصر في نفس الوقت على أن تعرض العقيدة المسيحية التقليدية عرضا يستند الى العقل .

ولقد جاءت تأليفه الفلسفية اجابة لطلب بعض رهبانه أن يقدم لهم تأملا في وجود الله وطبيعته يستند الى العقل ويستغنى فيه عن الرجوع الى الكتاب المقدس ، وكان كتاباه « مناجاة النفس » و « التمهيد » هما الرد .

في الكتاب الأول يبدأ أنسلم بما يقع في الخبرة من تفاوت في درجات القيم ، في درجات الخير والوجود فيما يحيط بنا من أشياء ، ومن هذا ينتقل بالبرهان الى ضرورة وجود معيار مطلق ، وجود خير مطلق ، وجود كائن مطلق يكون وجود ماهو نسبي مرهونا بمشاركته فيه ، وهذا المطلق هو ما نسميه بالله ؛ ويمضى البرهان على نهج أفلاطوني استخدمه من قبل أوغسطين ، وسيزداد فيما بعد احكاما على يدى توماس الأكويني .

أما في « التمهيد » ، فيقدم لنا أنسلم « البرهان الوجودى (الأونطولوجى) » المشهور الذى يرتبط به اسمه ارتباطا وثيقا ؛ فيمكننا - فيما يقول - أن نبدأ بمجرد الفكرة التى يتفق عليها الناس جميعا بصدد مانعنيه حينما نستخدم لفظة الله ، أى فكرة كائن محال علينا أن نتصور ما هو أعظم منه ، تلك - فيما يرى - بداية ميسورة حتى للأحمق الذى ينكر وجود الله كما ورد عنه فى الكتاب المقدس . مثل هذا الكائن يمكن أن يقال عنه اذن انه موجود فى العقل ، لكن الوجود بالفعل أكمل من الوجود فى العقل ، واذن فانكار وجود الله بالفعل فيه أولا اثبات لوجوده فى العقل - لأننا بصدد الحديث عن الله الذى لا يوجد ما هو أكمل منه - وانكاره معناه أيضا الوقوع فى تناقض أحق . فاذا كان الله هو حقا الكائن الذى لا يمكن تصور ما هو أعظم منه ، فلا بد أن يكون موجودا فى الواقع كما هو موجود فى العقل .

الفضيلة وهو ما ينبغى أن تساس به الدولة . وعلى الرغم من أن كثيرا من آرائه سقراطية على نحو واضح ، فقد ارتأى القدماء أن أهميته ترجع الى أنه كان مصدر الدفعة التى انتقلت منه عن طريق ديوجينيس فكانت طريقة الحياة التى سميت فيما بعد بالكلبية ، ولعل الرواقية أيضا قد تأثرت بأخلاقه العملية .

انجلز ، فردريك : (١٨٢٠ - ١٨٩٥) ، اشتراكى ألماني ، كان صديقا وزميلا ومعينا ماليا لماركس ابان اقامته فى بريطانيا ؛ ونحن ندين لانجلز أكثر مما ندين لماركس بعرض المبادئ الرئيسية للمادية الجدلية . وأهم مؤلفاته النظرية كتابه عن « لودفيج فويرباخ » ، وفيه يتناول النزعات المادية والمثالية والمادية الجدلية والمادية الآلية والتوجيه المادى الجديد للجدل الهيجلى ؛ وكتاباه « فى الرد على دورنج » ، وفيه يعيد عرض جانب كبير من موقفه الفكرى ردا على ما وجهه دورنج من انتقادات ؛ وكتاباه « جدل الطبيعة » الذى يحتوى على أوفى عرض كتبه لقوانين النمو . وقد شارك انجلز كذلك فى جهود ماركس السياسية ، ويعد كتابه « الاشتراكية ، طوباوية وعلمية » عرضا من أفضل العروض لوجهة نظر الاشتراكية الماركسية ، وقد اشترك أيضا مع ماركس فى تأليف « بيان الحزب الشيوعى » .

أنسلم : من كانتربرى (١٠٣٣ - ١١٠٩) ، أعلن قديسا فى ١٤٩٤ . ولد فى أوستا بإيطاليا ، فى سنة ١٠٣٣ انضم أنسلم الى دير « بك » التابع للبندىكتان بنورماندى تحت رئاسة لانفرانك ، وصار فيما بعد رئيس أساقفة كانتربرى .

كان أنسلم أول مفكر نسقى التفكير فى العصور الوسطى اذا استثنينا أريجين . ولما كان قد تصدى للمشكلات التى أثارها الجدليون فى عصره بالعبرة المشهورة القائلة « ايمان يسعى الى الفهم » ؛ لم يكن على استعداد لأن يستبدل

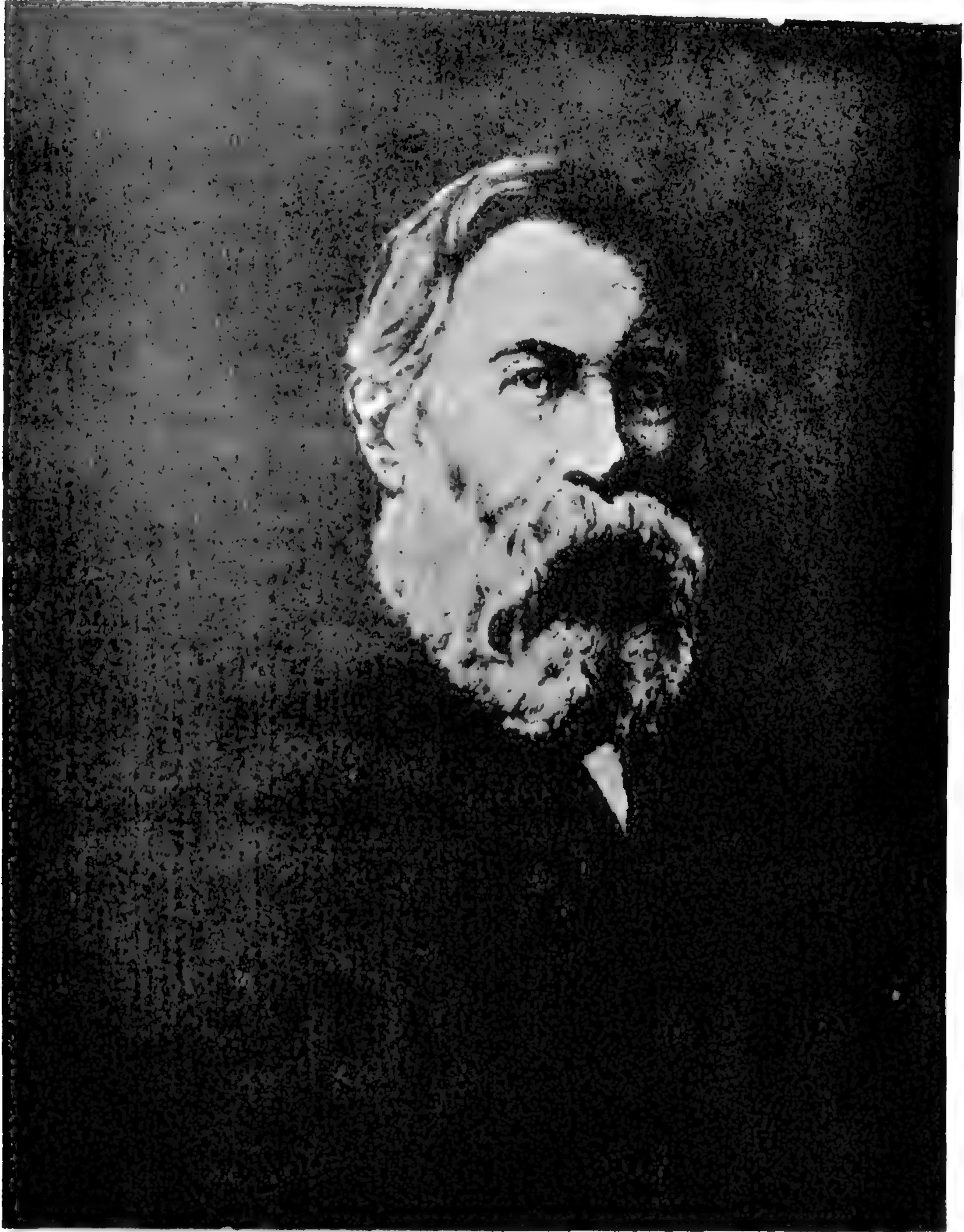
ولقد أثار البرهان الوارد في « التمهيد » الجدل على الفور ، ولم يزل الفلاسفة حتى يومنا هذا منقسمين انقساما حادا من حيث تسليمهم بصحة البرهان أو انكارهم اياها . وقد كتب الراهب جونيلو « كتابا في الدفاع عن الأحق » يهاجم فيه سلامة النتيجة التي ينتهي اليها البرهان ، ويشير الى أن في إمكان المرء عن طريق برهان مشابه أن يثبت « وجود » أي شيء ، كوجود جزيرة هي أكمل الجزر على سبيل المثال . فبين أنسلم في رده (على جونيلو) أن البرهان لا يؤدي الى نتيجته الا في حالة واحدة فقط هي حالة الكائن الذي هو أعظم الكائنات جميعا ، وأن الكائن اللامتناهي وحده هو الذي يمكن تصوره موجودا بالضرورة .

وفي العصور الوسطى كان الفرنسييسكان يميلون الى قبول البرهان على الرغم من أن سكوتس قد اشترط اثبات أن طبيعة الله ليست فكرة مناقضة لذاتها ، أما الاكوينى فقد رفضه . وفي العصر الحديث قبله ديكاوت لكن ليبنتز - مثل سكوتس - طالب بتعليل لكون الله ممكن الوجود ، وقد رفض كانت البرهان .

انكساغورس : من أقلازومين باليسونان الايونية ، ازدهر حوالى ٤٥٠ ق م ، حوكم بتهمة الاتحاد (لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصخر بيضاء ساخنة) حينما كان يعمل فى أثينا ، والى حد ما لأنه كان صديقا لبركليز . ويبدو أن كتابه « فى الطبيعة » ولعله كان موجزا (٣٠٠٠ - ٨٠٠٠ كلمة ؟) قد كتب بعد كتاب أمبادوقليس « فى الطبيعة » ، وفيه يحاول أن يتغلب على المشكلة الايلية بطريقة أخرى ؛ ففي البدء كانت جميع العناصر الطبيعية (وهي ليست مجرد عدد محدود من العناصر الأساسية مثل جذور أمبادوقليس) محتزجة معا ، ثم أثار فيها العقل الذى هو « ألطف الأشياء جميعا وأنقاها » حركة دائرية دفعت - عن طريق ما يشبه تأثير الدوامة - أثقل الأجزاء الى مركز العالم لتتكون منها الأرض ، كما دفعت أخف

الأجزاء الى المحيط الخارجى . وكانت هذه نظرية فى أصل الكون تقليدية لا تقوم على نظام الدورات؛ فنشوء كون متكثرا لا يقضى على الوحدة الأصلية ، لأنه مازالت « هناك نسبة من كل شيء فى كل شيء » عدا العقل ، وأما الصيرورة الظاهرة فى رأيه - كما هي فى رأى أمبادوقليس - فسببها الامتزاج . وقد تكونت الأشياء من « بذور » ، ولعل المقصود بها مقومات لها طبيعة الكل ، وتحتوى كل بذرة منها على نسبة من كل عنصر طبيعى ، بما فى ذلك الأضداد العنصرية والأجسام الأساسية فى العالم ، لكنها تبدو بمظهر ذلك العنصر الذى تغلب نسبته فيها . والتغيرات - كتلك التى تحدث فى عملية الغذاء مثلا - سببها فيما ظن أنكساغورس تغير يحدث فى نسب العناصر بحيث تنتقل الغلبة من عنصر الى آخر فى مختلف البذور . وقد أصر أنكساغورس على أن المادة يمكن نظريا أن تنقسم الى ما لانهاية ، وانها - وهذا فى الواقع ما أنكره زينون الايلي - « كبيرة وصغيرة معا » . ولم يحاول أن يوفق بين هذه الفكرة وفكرة غلبة عنصر واحد فى كل بذره ، على أن أنكساغورس فى معظم التفصيلات الأخرى فيما يتعلق بعلم الكون (الكوزمولوجيا) ونظرية المعرفة كان أميل الى المحافظة ، فهو يحى فى أغلب الحالات آراء مدرسة ملطية . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أنكسيمانس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آسيا الوسطى ، ازدهر حوالى ٥٤٥ ق م . عاد الى فكرة طاليس التى تجعل عنصرا محددا من العناصر التى منها يتألف العالم ، تجعله مادة أصلية يصدر عنها ماعداها ، لكنه رأى أن هذه المادة هي الهواء أو بالأحرى هو الضباب . وقد عرض لأول مرة لوصف الطريقة التى يتحول بها عنصر واحد الى عالم متنوع ؛ فقد غير الهواء مظهره وفقا لدرجة تكثفه ؛ تخلق فصار نارا ، وتكثف فصار ماء وأرضا ، وكانت هذه فكرة جديدة هامة . ولقد نحا أنكسيمانس ، على غير المعتاد ، نحوا منهجيا حينما استشهد بشواهد معينة على أن



انجلىز ، فردريك (١٨٢٠ - ١٨٩٥)



اوغسطين القديس (٤٣٠ - ٣٥٤)

هذه المواد « تعاقب ويفرض عليها الجزاء الذى يعرض به بعضها بعضا لما افتاتت به ، ويكون تقدير ذلك متروكا للزمن » . وفى فلسفة أنكسيمندريس نظرية فى نشأة الحياة مسيطرة لنظريته فى نشأة العالم : فالكائنات الحية الأولى التى تولدت من مادة مخاطية أولية بتأثير حرارة الشمس قد نفضت عنها ما كان يغطيها من قشور شوكية وانتقلت الى الأرض الجافة، وقد نما الانسان فى البداية فى جوف نوع من أنواع السمك ، لأنه لولا ذلك ما كان ليستطيع أن يجتاز فترة العجز الطويلة التى يقضيها فى طفولته . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أوستن ، جون لانجشو : (١٩١١ -) ، فيلسوف انجليزى . وهو أستاذ يشغل كرسى « هوايت » للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ؛ كتاباته قليلة، لكنه قد أثر تأثيرا بالغا فى الفلسفة التحليلية الحديثة ، وقوام الجانب الرئيسى من تأليفه هو مجموعة من البحوث الدقيقة التى يحص فيها الطريقة التى تستخدم بها الألفاظ على النحو المألوف ، دون أن يشير مباشرة الى المشكلات التقليدية فى الفلسفة . ويقدم أوستن عرضا موجزا جديرا بالاعجاب للأسباب التى دفعته الى هذا الاجراء فى مقالته « التماس للمعاذير » ، فهو يرى باختصار أن التفرقات التى يتضمنها الاستخدام المألوف للغة هى ألطف مما نظن عادة ، ومن المرجح أنها فى ذاتها قيمة ومثيرة للاهتمام . ولقد يضيف أوستن الى ذلك أن الفيلسوف يخطئ من حيث المبدأ اذا هو انصرف الى بحث التصورات العقلية قبل أن يعنى بتقدير الموارد التى هى تحت تصرفه - فاذا لم يكن هذا البحث الذى يتناول اللغة الراهنة هو الغاية النهائية للفلسفة ، فهو على الأقل بدايتها التى لا بداية قبلها ؛ وهو لا يزعم أن جهوده تستوعب كل ما قد يود الفيلسوف أن يقوم به دون أن يجاوز مجاله المشروع .

وأشهر مقالات أوستن وأشدها تأثيرا هى

الكثافة يمكنها أن تؤثر مثلا فى درجة الحرارة كما يحدث عندما تضم الشفتان الواحدة الى الأخرى فى عملية الزفير . ويبدو أنه اختار الهواء/الضباب عنصرا أساسيا لا لصلته الجوية بالنار (فى السماء) وكذلك بالمطر فحسب ، ولكن لأنه يقوم أيضا - فيما يبدو - من العالم مقام النفس - التى تصورها الناس عادة على أنها النفس - فى الكائنات الحية ، وذلك لكون النفس محركة موجهة والهيئة على نحو ما . أما فى ميدان علم الكون (الكوزمولوجيا) فقد كان أنكسيمانس أقل حظا فى الخيال من معاصره الذى يكبره أنكسيمندريس ، اذ كان جهده مقصورا فى الغالب على أحكام الصورة الشعبية للعالم كما تتمثل عند هوميروس؛ فالأرض المسطحة تمتلئ الهواء ، وحولها - لا تحتها - تدور الأجرام السماوية النارية مدفوعة بالرياح ، وبين هذه الأجرام أجسام غير مرئية تسبب الكسوف والخسوف . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أنكسيمندريس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آسيا الصغرى ، ازدهر حوالى ٦٥٠ ق.م . كان من بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشهورة للعالم ، وقد حاول مثل طاليس أن يحدد عنصرا واحدا منه صدر العالم ، وكان ذلك العنصر الواحد فى رأيه هو « اللامحدود » ، ولعله يعنى به مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة فى العالم المتكون . وعن اللامحدود انفصلت بطريقة ما نواة نتج عنها النار والضباب المظلم ؛ أما الضباب فقد تضلب فى مركزها فصار أرضا ، بينما اضطربت شعلة النار المحيطة فكانت منها الأجرام السماوية ، وهى عجلات من النار تظهر كل منها خلال ثغرة واحدة فى غلاف من الضباب . والأرض أسطوانية الشكل ، وهى ساكنة لا تتحرك لتساوى أبعادها عن كل ما عداها . ويحدث التغير الفيزيقي فى العالم نتيجة لافتتات المواد المتضادة كالساخن والبارد بعضها على بعض وما يحدث عن ذلك من رد فعل ، أما الانتظام النهائى فمكفول لأن

المقالة التي يمحس فيها فكرة المعرفة ، والتي عنوانها « العقول الأخرى » . فلقد شرح في هذه المقالة لأول مرة فكرته عن « الأدائي » أو « العبارة الأدائية » ؛ فالعبارات الأدائية أفعال كلامية هي في ذاتها أداء لفعل ما كما هي الحال في قولك « اني أعد » ، حيث يكون قولك في ذاته وعدا وليس مجرد عبارة تدور حول وعد .

أوغسطين : (٣٥٤ - ٤٤٠) ، القديس ،
ويعرف أيضا باسم أورليوس أوغسطينوس وباوغسطين الايبوني ؛ ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية) . كانت أمه مسيحية ، أما أبوه فكان وثنيا ؛ وتلقى أوغسطين دراسة وافية في البيان ، وهي دراسة قد غلبت عليها روح شيشرون . انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين ، وماصد عقله عنها الا سذاجة كتبها المقدسة أسلوبا ومضمونا أكثر مما صده عنها غرابة تعاليمها ، يضاف الى ذلك أن القواعد التي سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه . وما ان بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام في قرطاجنة متخذاً له عشيقه ، وشاغلا منصب أستاذ للبيان .

اشتعل عقله النشاط الطلعة بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب «هورطانيوس» لشيشرون، وهو كتاب قد فقد ؛ قرأ أوغسطين هذا الكتاب في الثامنة عشرة من عمره ، فدفعه هذا الى مغامرة ذهنية أدت به الى المانوية، ثم الى مذهب الأكاديميين في الشك الذي يتناول كل شيء ، ثم الى الأفلاطونية الجديدة حينما أسند اليه في ذلك الوقت تقريرا منصب أستاذ للبيان في ميلانو ؛ وانتهت به أخيرا في سن الثانية والثلاثين الى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية . وعمد في ميلانو في عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله الى المسيحية .

وفي عام ٣٩١ عين كاهنا ، ثم عين في عام

٣٩٥ أسقفا لمدينة ايبونارجيوس (مدينة « عنابه » على الساحل الجزائري) ، وسرعان ما أهله عبقريته الفطرية واخلاصه الغيور لواجباته الرعوية (الكنسية) ليكون الزعيم الفكري للكاثوليكية الافريقية ؛ وبعد فترة قضاها أسقفا زادت على الثلاثين عاما حاز في أثنائها شهرة طبقت أرجاء الامبراطورية (الرومانية) ، توفي في ايبونا في ٢٨ أغسطس ٤٣٠ ، أي في الوقت الذي كان فيه برايرة الوندال يحاصرون المدينة .

اننا نخطئ خطأ جسيما اذا نحن اعتقدنا أن في مقدورنا تقويم فلسفة أوغسطين تقويما علميا بمعزل عن تفكيره اللاهوتي ؛ ذلك أن تفكيره ما يفتأ منصبا على ما هو عيني اذ هو دائما تعبير عن تجربته الخاصة ، وقد كانت هذه تجربة تخوله الى المسيحية التي تلتها حياة أنفقت في تعليمها ؛ وكانت المسيحية في نظره هي الفلسفة الحقة ، وما كانت المدارس الوثنية للفلسفة الا مذاهب لاهوتية شتى زائفة أو معيبة .

لكن الحقيقة واحدة ، وهي الهية (بل هي في الواقع الله عينه) ، والوصول اليها سعادة beatitudo ؛ ويعرف أوغسطين السعادة بأنها الاستمتاع « بالحقيقة » . من هنا اتسمت حياته في انجذابها نحو « الحقيقة » بنوع من البساطة الرفيعة ؛ ففي البدء كان طلب « الحقيقة » ، ثم كان الكشف عنها عند تحوله الى المسيحية ، وبعد ذلك كانت حياة أنفقت في استقصائها .

والحكمة هي التي تهبنا معرفة « الحقيقة » ، ومن ثم فطلب « الحقيقة » طلب للحكمة . ومن أوائل المشكلات الفلسفية التي شغلت أوغسطين مشكلة الطريقة التي يمكن للانسان بها أن ينتقل من كونه غير حكيم الى أن يكون حكيما ؛ فلكي يتم له هذا الانتقال عليه أن يرغب في الحكمة التي يفتقر اليها ، لكن الرغبة تتضمن العلم بالشئ المرغوب فيه ؟ فرغبة الحكمة اذن تتضمن الافتقار اليها والوصول اليها - أي معرفتها - في نفس الوقت .



آیر ، ألفرد جولز (۱۹۱۰ -)

ولقد انتقلت الى أوغسطين هذه المشكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ، وقد استعان بها في كتابه « في فائدة الاعتقاد » ، وهو كتاب يرد به على أصدقائه المانويين الذين كانوا يعتقدون أن لديهم اجابات عن جميع الأسئلة . وقد خلس نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعينا في ذلك بما سمي بالكوجيتو الأوغسطيني ، وهو : « اذا كنت مخطئا ، فأنا موجود » (Si fallor, sum) . لكن منهجه الحقيقي كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتي الذي لنا أن نسميه بمنهج الايمان المنظم ؛ فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذي يقول : « لا سبيل الى الفهم بغير الايمان » ، اشعيا الاصحاح ٧ ، ٩ الآية ٢٠ . (كان بطبعه يفكر مستعينا بالنصوص ، وكان كلما تقدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس) . فالإيمان وحده هو الذي يمدنا بالاساس الذي لابد أن يبدأ منه طلب الحكمة ، ذلك لأنه معرفة تمكنا من محبة الشيء المعروف ، وفي نفس الوقت هو جهل يكون الحب معه بمثابة الرغبة في المعرفة ولم يبلغ بعد أن يكون استمتعا بها ؛ ولقد كان تحول أوغسطين (الى المسيحية) هو استكشافه للحكمة عن طريق الايمان وبداية لاستقصائها عن طريق التعقل .

يتكشف لنا هذا المنهج على أوضح نحو في كتاب أوغسطين « في الثالوث » . وفي هذا الكتاب نستطيع أيضا أن نقدر مدى نزعة أوغسطين الأفلاطونية وتأثيرها ، فصورة الكون عنده تقوم على أساس من الجدل الأفلاطوني ؛ فهناك العالم الخارجي والعالم الباطني ، العالم السفلي والعالم العلوي ، المحسوس والمعقول ، الجسدي والروحي . والتقدم في طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل الى الباطن والى أعلى نحو الله في القمة والمركز ، هو انفتاح العقل لاشراق الحقيقة التي لا تتبدل ، تلك الحقيقة التي تتخذ مكانها في الباطن وفي العلا ومن الميسور دائما أن نعاين تلك الحقيقة ، على

شريطة أن تكون البصيرة قد زكت بالإيمان ؛ لكن هذا التقدم - بتعبير آخر - هو تحسس الانسان لطريقه عودا في درب التأثير الذي يتجه الى أسفل والى الخارج ، والذي يؤدي الى مشاركة العلوي أو تجسيمه في السفلي ، أو مشاركة الخالق أو تجسيمه في الخليفة .

وان لفظة « الخالق » لتوحى بالحدود التي تنتهي عندها أفلاطونية أوغسطين ؛ ففكرته الرئيسية فيما يتعلق بالصورة الالهية المتمثلة في العالم وفي الانسان أقرب الى الكتاب المقدس منها الى الأفلاطونية ، وتقوم على مبدأ الخلق الذي ينتمي برمته الى الكتاب المقدس . وبفضل هذا المبدأ أيضا استطاع أوغسطين أن ينظر الى العالم المادي بتوقير كان محالا أن يستشعره الأفلاطوني الملتزم لمذهبه ، فقد كان الهدف من رؤياه هو بعث البدن وليس هو تحرير النفس من سجن البدن ؛ كما أن مبدأه عن الشر بوصفه عدما أو بوصفه افتقارا ونقصا في النظام المناسب ، يدل على استقلاله عن الأفلاطونية الذي تم له بسهولة بقدر ما يدل على خلاصه من المانوية .

والتجسد مبدأ لا يتفق مع ما يتصف به الأفلاطونيون من نزعة روحية مغالية ومن نزعة ذهنية لكنه يتلاءم في يسر مع عالم أوغسطين الذي هو صورة لله . وأما صورة الله في الانسان فقد شوهتها الخطيئة ، وهي التي تفسد النظام الالهي وتكدر السطح الصافي ؛ لكن هذه الصورة تستعاد عن طريق تجل متعال للنظام الالهي ، وفي هذا التجلي تكفر الكلمة - وهي صورة الله بحق - عن الكبرياء بالمذلة ، وعن العصيان بالطاعة ؛ وتستعيد الحياة بالموت المستمر ، والبراءة بتحمل عواقب الاثم . ان الصياغة الجدلية التي يقرر بها القديس بولس والقديس يوحنا مبدأ التجسد ، لهي صياغة يستجيب لها أوغسطين البياني المحنك استجابة مباشرة .

ان « الكلمة » في تجسدها هي « طريق »

العودة أمام الانسان الى « الكلمة » التى هى « الحق »، وهى « الطريق » قدما الى المسيح المرفوع الى السماء الذى هو « الحياة » . ولا بد أن تأتى العودة من أعلى تماما كما يأتى الخلق من أعلى ، فلله المبادأة فى كل الأمور ؛ ومن هنا كانت تعاليم أوغسطين فى الرحمة الالهية . ولا سبيل الى تبرير الحرية الانسانية تبريرا كاملا الا اذا سلمنا تسليما غير مشروط بأنها مستمدة من الحرية الالهية ؛ وتنبدى لنا الرحمة الالهية فى البر الالهى « فهكذا أحب الله العالم ... » ، واستجابة الانسان هى استجابة بر ، ويكاد أوغسطين يقول انها طبيعية كما يكون سقوط كتلة من الحشب طبيعيا ، قال « الحب هو وثنى » (amor meus pondus meum). ولما كانت نظريته فى الأخلاق تصدر - إذن - عن الرحمة الالهية قبل أن تصدر عن الازادة ، ومن علاقة الحب الشخصية قبل المبدأ المجرد ، فانها تخلو تماما من تلك النزعة التطهيرية القاسية التى كثيرا ما نسبت اليها ، والتى كانت أقرب الى أن تكون صفة مميزة لمذهب الفلاغوسية (١) ؛ ذلك المذهب الذى كان أوغسطين يحاربه بقوة .

اير ، ألفرد جولز : الزميل بالاكاديمية البريطانية (١٩١٠ -) ، ولد فى لندن ، وتلقى تعليمه فى ايتون وأكسفورد حيث شغل فيما بعد مناصب أكاديمية فكان طالب أبحاث بكلية كرايست تشيرش ، ثم زميلا بكلية وادم ، وفى الفترة من ١٩٤٦ الى ١٩٥٩ شغل كرسى جروت لفلسفة العقل والمنطق بجامعة لندن ، وفى ١٩٥٩ عين فى كرسى ويكم للمنطق بأكسفورد . وقد اشتهر بأحاديثه فى الاذاعة ، وظهر على شاشة الاذاعة المصورة .

أصاب اير الشهرة فى سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب « اللغة والصدق والمنطق » (١٩٣٦) ،

(١) نسبته الى فلاغبيوس (٣٥٥ - ٤٢٥ تقريبا) ومن تعاليمه أن الانسان يولد بلا خطيئة فلا ضرورة للتعميد . (المراجع)

وهو مؤلف قد كان له أثر كبير فى جعل العالم الناطق بالانجليزية على الف بفلسفة **الوضعية المنطقية** ؛ ولما كان الكتاب يقوم على معرفة مباشرة بجماعة فيينا ، فهو يعد من أوضح المؤلفات وأصرحها التى تعرض هذا الموضوع فى أية لغة من اللغات ، يضاف الى ذلك أنه يمثل من بعض النواحي تركيبا يؤلف بين الاتجاهات التجريبية فى بريطانيا من ناحية وفى القارة الأوربية من ناحية أخرى . ويتفق اير مع هذه الأخيرة فى رفض الميتافيزيقا وقصر الفلسفة على التحليل ، لكن تصوره للمنهج التحليلي - وهو ترجمة التعبيرات المشككة الى لغة اصطلاحية أكثر وضوحا من الناحية المنطقية - لا يختلف كثيرا عن تصور مدرسة كيمبردج . وهو يستخدم هذا المنهج على نحو يطابق اتجاه هذه المدرسة تمام التطابق ليحل العضلات التقليدية فى نظرية المعرفة ؛ فالموضوعات المادية (فى نظرة) - على سبيل المثال - ليست « مركبة » من **المعطيات الحسية** ، لكن العبارات التى يرد فيها ذكر الأولى (الموضوعات المادية) ، يمكن أن « ترد » من الوجهة المنطقية الى عبارات لا يرد فيها الا ذكر الثانية (المعطيات الحسية) . هذه النزعة الظاهرية اللغوية يعرضها اير باعتبارها حقيقة قد عنت من قبل لباركلي وهيوم فى كتاباتهما ؛ وفضلا عن الطريقة التى يتناول بها كتاب اير المذكور القضايا الأخلاقية (باعتبارها عبارات « وجدانية » وليست قضايا تقرر الواقع) وهى طريقة مثيرة للجدل ، فان السمة الأساسية الأخرى التى يتميز بها كلامه (فى كتابه المذكور) هى اقتراحه أن نجعل لمبدأ التحقيق صورة أضعف من صورته المعروفة ، يكون الغرض منها استبعاد الميتافيزيقا فى الوقت الذى نحفظ فيه بدلالة بعض القضايا الأخرى التى هى - فيما يعتقد - أكثر نفعا للعلم ؛ لكن اير قد تبين أن المشكلات التى عليه أن يواجهها فى صياغته لمبادئه هى أضخم مما كان يتوقع ، فكان أن راجعها مع غيرها من الأمور فى مقدمته للطبعة الثانية (١٩٤٦) .

وقد خصص اير الجانب الأكبر من مؤلفاته التي ظهرت بعدئذ لتقوية موقفه في ضوء النقد الذي وجه اليه عقب صدور كتابه . وهو في هذه المؤلفات ما يفتأ يشن الهجوم مرة بعد مرة على نفس المشكلات المعرفية (أى المتعلقة بنظرية المعرفة) وبنفس الأسلحة الى حد كبير ، لكننا نلمس فيها أنه أقل استعدادا مما مضى لأن يدعى النهائية لنتائجه ؛ فما يزعمه الادراك الفطرى لنفسه من القدرة على معرفة العالم الخارجى ومعرفة الماضى ومعرفة الذات ومعرفة الأشخاص الآخرين ، وضع في مؤلفاته هذه موضع التمهيط لا « لترد » الى أصولها أو لترفض ، ولكن لتجلية المسوغات المنطقية التي تسوغ لنا التسليم بها .

وقد انتهى اير شيئا فشيئا من متابعته لهذا البحث الى أن يشك في امكان تحليل ما يقال من عبارات عن الأشياء المادية ، الى أقوال تقرر حدوث المعطيات الحسية سواء كان هذا الحدث واقعا بالفعل أو ممكنا ؛ وانتهى به الأمر الى التخلي عن نزعته الظاهرية . ويبدو أن خير وصف لموقفه الحالى هو أنه موقف فيلسوف ينزع بعقله منزعا تجريبييا تحليليا ؛ يتشكك في المزاعم الشائعة التي تقال في صالح « اللغة الجارية » ، دون أن يرتبط بأى التزام يربطه بأية مدرسة أمكن تحديدها تحديدا حاسما .

ايربان ، ولبر مارشال : (١٨٧٣ - ١٩٥٢) ، فيلسوف أمريكي وأحد المدافعين عن المذهب المثالى فى الفلسفة ؛ انصب اهتمامه الرئيسى على نظرية القيمة وعلم اللغات ، وأهم مؤلفاته هى ما يأتى : « نظرية القيمة » (١٩٠٩) ، « العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة » (١٩٢٩) ، « أسس علم الأخلاق » (١٩٣٠) ، « اللغة والحقيقة » (١٩٣٩) ، « ما وراء الواقعية والمثالية » (١٩٤٩) .

الايليون : الايلي هو الاسم الذى أطلق على الفيلسوف بارمنيدس وتابعه زينون ، وهما

قد عاشا فى ايليا (مستعمرة اغريقية بجنوب ايطاليا) ، وذهبا الى أن الواقع الحقيقى لا بد أن يكون واحدا غير متغير ، والى ما يقتضيه ذلك من أن عالم الحس المتكثر ليس بناء على ذلك الا وهما . وقد عد ميليسوس من ساموس الذى ازدهر حوالى ٤٤٠ ق.م . ايليا كذلك لأنه قبل هذه الآراء ؛ وقد عدل ميليسوس آراء بارمنيدس بأن رأى أن الوجود لا متناه أى بلا نهاية وغير مادى ، كما أنه قد وضع حجة صريحة ضد الاحساس : فنحن ندرك باحساسنا كثرة من الأشياء الا أننا مع ذلك ندرك أيضا أن الأشياء تتغير ، وهذا مستحيل من الوجهة المنطقية بناء على المقدمات الايلية ، واذن فالادراك الحسى باطل ، واذا كانت هناك كثرة من أشياء فلا بد أن تكون من نوع الواحد الايلي ذاته . ولعل هذه النتيجة قد ساعدت لوقيوس فى تصويره للذوية . وكثيرا ما عد اكسانوفان فى العصور القديمة ايليا بدوره ، وذلك لما بين الهه الواحد والوجود الواحد الذى قال به بارمنيدس من تشابه سطحي ؛ لكن المنحى المنطقى الذى ينحوه استدلال بارمنيدس جد مختلف فى أساسه عن فلسفة اكسانوفان ، وهى التى ليست سوى عكس لاتجاء هوميروس نحو تشبيه الآلهة بالانسان ، بحيث لم يكن هناك بين المفكرين (بارمنيدس واكسانوفان) صلة وثيقة . وقد كان للايليين - ولزعيمهم بارمنيدس بصفة خاصة - تأثير عميق على تطور الفكر قبل سقراط ؛ فقد استبدلت بالواحدية المادية التى قال بها فلاسفة ملطية والواحدية التركيبية التى قال بها هرقليطس مذاهب تتصور كثرة من عناصر ثابتة فى جوهرها ، وهى مذاهب كان عليها حينئذ أن تواجه مسألة صدق الاحساس . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

(ب)

باركلى ، جورج : (١٦٨٥ - ١٧٥٣) ، ولد

تسود وطنه ؛ وقد بقى باركلي فى الخارج ما يقرب من ثلاثة أعوام منتظرا أن تدفع اليه المنحة ، لكن رئيس الوزراء « والبول » أعلن فى عام ١٧٣١ أن الحكومة لن تحقق له آماله ؛ وما زال البيت الذى بناه باركلي وأقام فيه بنيوبورت فى رود آيلاند (فى الولايات المتحدة) قائما حتى وقتنا الحاضر .

كتب باركلي مؤلفاته التى يرجع اليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شابا فى مقتبل العمر ؛ فهو فى الوقت الذى زار فيه انجلترا لأول مرة سنة ١٧١٣ - وكان حينئذ فى الثامنة والعشرين من عمره - كان قد نشر بالفعل كتابه « محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية » (١٧٠٩) ، وكتابه « أصول المعرفة البشرية » (١٧١٠) ؛ كما نشر فى ذلك العام نفسه (عام زيارته لانجلترا) كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » . وهو فى كتبه المتأخرة لم يصف من الجديد الا القليل الى دفاعه عن آرائه التى اعتنقها فى ذلك الوقت المبكر وتفسيره لها وتقويمها فى بعض مواضع قليلة الأهمية ؛ بل الواقع أنه - كما يتضح لنا من رسائله - ظل لفترات طويلة من حياته المتأخرة لا يشغل فكره بالفلسفة على الاطلاق ؛ فهو من هذه الناحية يختلف على نحو يستوقف النظر عن لوك ، الذى لم يظهر مؤلفه الرئيسى الا حينما قارب الستين من عمره . والواقع أن باركلي الفتى الذى تعرف على كتابات لوك فى وقت مبكر من عمره يميل عادة الى أن يشير الى أفكار لوك على أنها أفكار شيخ طاعن فى السن ، وعلى أنها فى حقيقة الأمر مثيرة للاعجاب اذ تصدر عن رجل تقدمت به السن على هذا النحو .

ان باركلي ظاهرة من أكثر الظواهر استيقافا للنظر ، بل الواقع أنه ظاهرة فريدة فى تاريخ الفلسفة ؛ فقد كان فى تاريخ الفلسفة كثير من الفلاسفة الذين أقاموا نسقات ميتافيزيقية تتسم بالجرأة والشمول وبالغربة فى كثير من الأحيان ، وقد كان هنالك أيضا بعض الفلاسفة - وخاصة

فى أيرلندا بمنطقة كيلكنى . كان أجداده من الانجليز البروتستانت ، لكن باركلي قضى سنيه المبكرة وسنيه المتأخرة بأكملها فى أيرلندا ، وهو وان كان قد قضى حياته تابعا للمذهب الانجليكانى ، الا أنه يبدو كما لو كان يعد نفسه أيرلنديا بصفة قاطعة . تلقى باركلي تعليمًا ممتازا بكلية كيلكنى أولا ، ثم ابتداء من عام ١٧٠٠ بكلية ترينتى بدبلن حيث عين فيما بعد زميلا لعدة سنوات . رسم قسما فى سنة ١٧٠٧ ، وصار نائبا لأسقف درى ثم أسقف كلوين بعد ذلك بعشر سنوات ؛ تزوج فى عام ١٧٢٨ ، وتوفى فى عام ١٧٥٣ بينما كان يشرف على الحاق ابنه بكلية كرايست تشيرش بأكسفورد ، وقبره موجود بالكاتدرائية هناك .

وحياة باركلي جديرة بالاهتمام بغض النظر عن كتاباته الفلسفية ، وترجع هذه الأهمية على وجه الخصوص الى تلك المحاولة الغريبة التى قام بها فى أواسط عمره لاقامة جامعة فى برمودا ؛ وكان الغرض الخاص من هذا المشروع هو التبشير . ولم يكن بازكلي يرجو أن يجتذب الى كليته أولئك الذين نزحوا الى المستعمرات الأمريكية وأقاموا بها فحسب ، لكنه كان يرجو كذلك أن يجتذب اليها بعض الأهالى الأصليين من الهنود ، وهناك يدربون ليصيروا قساوسة للدين ورسلا للثقافة . ولقد استطاع باركلي - الذى كان على جانب كبير من النشاط والقدرة على الاقناع والجاذبية الفطرية - أن يحرز تأييدا شعبيا ورسميا كبيرا لمشروعه ، وحصل على ترخيص بإنشاء الجامعة وعلى مبلغ طائل من المال عن طريق التبرعات الخاصة وعلى وعد من البرلمان باعانة حكومية من الأموال العامة . لكن مشروعه كان فى الواقع غير قابل للتنفيذ ، وقد تبين الناس ذلك فى نهاية الأمر ؛ فبرمودا - وهذا ما لم يدركه باركلي على نحو واضح - جد بعيدة عن القارة الأمريكية بحيث لا تصلح موقعا ملائما لتحقيق أغراضه . وبعد أن رحل الى أمريكا فى عام ١٧٢٨ ، أخذت عوامل التردد والشكوك



بارکلی ، جورج (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳)

فى الماثور الفلسفى الانجليزى - ممن انصرفوا الى توضيح « الادراك الفطرى السليم » والدفاع عنه ، ثم كان هنالك من المفكرين من كرسوا جهودهم للدفاع عن الايمان الدينى ؛ لكن باركلى يتفرد بمأثرة فذة هى أنه استطاع - ببراعة ومهارة مثيرة للدهشة - أن يضطلع بجميع هذه المهام فى وقت واحد . وكانت هذه المأثرة على توائم كامل مع مزاجه الذى كان يجمع بين ميل الى النسق الميتافيزيقى الطامح ومعتقدات دينية قوية واحترام راسخ للادراك العادى السليم ، لكنه لم يستطع أن يصوغ نظرياته بحيث تمنحه الرضى العقلى أيضا الا بفضل نفاذ بصيرته وقوة ذهنه ؛ الا أن تأليفه بين هذه المهام التى تتضارب عادة تأليف غير وطيد البنيان بغير شك ، وقليل من قرائه هم الذين استطاعوا أن يتابعوه فى هذا التأليف . ولقد نظر اليه الناس فى بادئ الأمر - وهذا ما أصابه بالكدر الشديد - على أنه « مجرد » فيلسوف ميتافيزيقى جامع الخيال ، لكنه وجد فيما بعد من يدافعون عنه بين حين وآخر باعتباره « مجرد » نصير « للادراك الفطرى السليم » ؛ لكننا اذا أردنا أن ندرك نظرياته بكل ما فيها من قوة ، فلزام علينا أن نتبين كيف امتزجت فى هذه النظريات ثلاثة جوانب متباينة .

اننا نستطيع أن نفهم موقف باركلى على خير وجه اذا نحن قارناه بموقف لوك ، والواقع أن هذه الخطة انما تتابع مجرى موقفه ذاك فى تصوره التاريخى بالفعل ؛ فلقد كانت صورة العالم كما وجدها باركلى لدى لوك حينما كان يقرؤه طالبا كما يلى تقريبا : العالم فى حقيقته - وفقا للوك - نظام ميكانيكى من أجسام فى المكان؛ فهو عالم «مصنوع» فى حقيقة الأمر من المادة، والأجسام المادية لا تتصف فعلا الا بتلك الصفات التى يستلزمها الطابع الميكانيكى لسلوكها - أى أنها تتصف « بالصلابة ، والشكل ، والامتداد ، والحركة أو السكون ، والعدد » . وتؤثر هذه الأجسام - من بين ما تؤثر فيه - على حواس الكائنات البشرية التى لها

عقول - أى « جواهر غير مادية » - كما أن لها أبدانا ؛ وعند حدوث هذا التأثير يودى التنبيه الميكانيكى للحواس والمخ الى نشوء « الأفكار » فى العقل ، وهذه الأفكار هى فى حقيقة الأمر ما يعيه المشاهد من أشياء . وهذه الأفكار تمثل من بعض الجوانب طبيعة « العالم الخارجى » تمثيلا صادقا ، لكنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من جوانب أخرى ؛ فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها من مقابلات واقعية تطابقها فى العالم ، فما هى الا حالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة . لكن سرعان ما انتهى الأمر بباركلى الى أن ينظر الى هذه الصورة للعالم على أنها صورة مثيرة للسخرية وخطرة ومنفرة فى وقت واحد ؛ فهى مثيرة للسخرية - فيما اعتقد - لأنها كانت تؤدى على نحو بين الى نزعة تشككية جامحة تتعارض مع الادراك الفطرى السليم ، اذ كيف يمكن لمشاهد لا يعى شيئا غير أفكاره أن يعرف « أى شئ » عن « العالم الخارجى » الذى قال به لوك ؟ على أن لوك نفسه قد قرر - وفى هذا ما فيه من بطلان - أن اللون على سبيل المثال سمة ظاهرية وليس سمة واقعية من سمات العالم ؛ لكن كيف أتيح له أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على نحو صحيح - من أية ناحية من النواحي - على طبيعة العالم كما هى بالفعل ؟ فما على الفيلسوف المتشكك الا أن يشير الى احتمال أن تكون أفكارنا مضللة - لا من بعض النواحي فحسب ، ولكن من جميع النواحي - فيما يتعلق بطبيعة الأشياء . وانه لمن الواضح أن لوك لا يستطيع عندئذ أن يواجه مثل هذا الرأى ؛ وبهذا يكون لوك قد أسلم نفسه الى ذلك الرأى المثير للسخرية القائل بأن الأشياء - اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - قد تكون فى العالم (الخارجى) مباينة تمام المباينة لما نظنه فيها ، ولعل هذه الأشياء - اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - غير موجودة ؛ ولا شك أن هذا الرأى منفر لآى انسان ذى عقل سليم .

لكن يضاف الى ذلك أن مذهب لوك كان - فيما يعتقد باركلي - خطرا غاية الخطورة ؛ فهو الى جانب كونه يقدم تبريرا عاما للنزعة الشككية يميل الى المادية والاحاد ، وهو بذلك يميل - فى رأى باركلي - الى تفويض الأخلاق . فقد أدخل لوك الله فى مذهبه باعتباره مصمما وخالقا ومحركا « لمكنة » العالم الكبرى ، ولكن كيف يمكنه أن يثبت أن المادة ذاتها ليست أزلية ؟ وإذا كانت المادة كذلك ، أفلا يجعل مذهبه من الممكن - بل ومما يتفق مع العقل - انكار وجود الله كلية ؟ زد على ذلك أن لوك نفسه قد ذهب الى أن الوعى ينتمى الى « الجواهر غير المادية » وهى التى كان لوك يود بغير شك أن يعدها أنفسا خالدة ؛ لكنه اعترف بأن ليس فى مقدوره أن يدحض ذلك الرأى المضاد القائل بأن الوعى قد لا يكون سوى خاصية من خواص المادة ، وبأنه - بناء على ذلك - متوقف فى وجوده على دوام بعض الشروط الفيزيائية المادية . وهكذا كانت نظريته عرضة الى حد ما لأن تبجح - ان لم تكن تشجع بالفعل - انكار وجود الله وخلود الروح ، وبهذا الانكار ينهار الدين فى رأى باركلي وتنهار معه الأخلاق .

ومن الواضح أخيرا - وان يكن باركلي قد قرر هذا فى عبارة أقل صراحة - أن الفكرة القائلة بأن « العالَم » مكنة ضخمة كانت تخرج صدره وتنفره ؛ وكانت تلك المجازات التى يبتهج بها لوك عن الساعات والمكنات والعجلات والزنبركات تبعث التفرز فى نفس باركلي الى أقصى الحدود . فقد كان يشعر أن العالم « لا يمكن » أن يكون على هذا النحو حقا - وخاصة إذا كان اعتقادنا أنه كذلك يقتضى أن نقرر أن مظهره الفعلى خادع لنا - « فجمال الخليفة كما تراه العين » ليس فى واقع الأمر سوى « وهمى زائف » ، فلماذا ننكر شهادة حواسنا لا لشيء الا لنعتمد أن العالم منفرد الى هذا الحد ؟

يشبه الالهام - ما بدا له على أنه وسيلة جريئة ولكنها بسيطة بديعة لاستئصال كل تلك الفظائع والأباطيل دفعة واحدة ؛ فما كان الأمر يقتضى منه الا أن « ينكر وجود المادة » . اذ ماذا عساها تكون النتائج التى تترتب على ذلك ؟ أولا ؛ لن يكون لهذا الانكار أدنى تأثير على مجرى خبرتنا اليومية كما تحدث بالفعل ، فنحن باعتراف لوك نفسه لا نعى قط فى واقع الأمر سوى أفكارنا ، واذن فانكار وجود « الأشياء الخارجية » التى يزعمها لوك ، تلك الأجسام المادية ، لا يستتبع انكار أى شيء مما قد دخل فى خبرتنا . وهو فى واقع الأمر يدع آراء غير المتفلسفين من الناس على حالها دون أن يمسه بسوء ؛ لكن هذا لا يكفى ، اذ ينبغى أن يضع هذا الانكار نهاية لتساؤل المتشككين ، لأن لوك قد اضطر الى أن يسلم للمتشككين بأن أفكارنا قد تضللنا فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، وما اضطره الى هذا سوى أنه نظر الى الأشياء باعتبارها شيئا آخر « غير » أفكارنا . أما اذا اتخذنا وجهة أخرى للنظر ، فرأينا أن الأشياء - أى موضوعات الخبرة العادية - ليست الا « مجموعات من الأفكار » ، فسيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزع من الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا ، بل وسيستحيل على نحو أقطع من ذلك أن نزع أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك ؛ ذلك لأن البرتقالة اذا لم تكن جسما ماديا « خارجيا » بل مجموعة من الأفكار ، فبوسعى فى هذه الحالة أن أكون - كما يكون فى الواقع أى انسان ذى عقل سليم بطبيعة الحال - على يقين من أن البرتقالة موجودة وأنها تتصف حقا بما أجده فيها من لون ومذاق وملس وعبير ؛ اذ يبدو أن الشكوك لا يمكن أن تنشأ بصدد أمر بسيط كهذا الا نتيجة لتقريرنا الذى لا داعى له بأن الأشياء موجودة « بمعزل » عما لدينا من أفكار عنها وبالإضافة الى هذه الأفكار .

يمكننا بعد ذلك أن ننظر كيف واجه باركلي اعتراضين خطيرين ، أولهما هو الاعتراض التالى :

من هنا عن لباركلي - وقد خطر له هذا فيما

صحيحة فهي « تصدق » على عالم خبرتنا من حيث انها تمكنا من أن نتنبأ بمجرى ذلك العالم وأن نتحكم فيه كذلك الى حد ما ، لكن مهمة هذه القوانين لا تزيد على مهمة الوسائل التنبؤية ؛ فنظرية التكوين الجسيمي للمادة - مثلا - تمكنا من التعبير الرياضى المضبوط الذى تتميز به الصيغ الرياضية ، وهو الذى يمكننا باستخدامه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر ، ولكن ليس هناك ما يدعونا الى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التى تقول بها النظرية موجودة بالفعل ؛ ان افتراضنا أن هناك جسيمات من هذا القبيل ليس الا افتراضا مفيدا من الوجهة النظرية وعلينا أن نتمسك بافتراضه طالما ثبتت لنا فائدته ، لكن لا ينبغى لنا أن نعدده حقيقة تقرر الواقع تقريراً حرفياً . واذن فليس هناك ما يخشى منه على متابعة العلم نتيجة لمبادئ باركلى ، وليس على العالم الا أن يعترف بأنه لا يبحث فى « طبيعة الأشياء » وانما يعمل على اتقان صياغة الوسائل التنبؤية .

ينبغى أن نذكر هنا أيضا أن باركلى قد خصص مقدمة كتابه « الأصول » لبحث فى اللغة ، لأنه كان يعتقد أن أخطاء المفكرين السابقين وخاصة لوك انما ترجع فى جانب من جوانبها الى الغموض اللغوى ؛ وفى ذلك الفصل يفسر باركلى تعبيرات لوك الغامضة تفسيرا أقرب الى التجنى ، اذ يفسرها دائما بأبعد معانيها عن القبول وأكثرها تعرضا للتجريح . لكن اصراره على أن ماهية اللغة تكمن فى استخدامها ، وعلى وجوب فهم التعبيرات اللغوية فهما مستمدا من استخدامها بالفعل فى سياقات محددة، يجعل هذا الفصل من أصل وأشد اضافاته فى ميدان الفلسفة تأثيرا .

ويمكننا أن نذكر مؤلفين من مؤلفات باركلى الأخيرة بايجاز ؛ فكتابه « ألسيفرون » (أو الفيلسوف الصغير) مؤلف مطول اتخذ شكل المحاوره وفيه يناصر باركلى مبادئ الأورثوذكسية الانجليكانية ضد شتى الأنماط التى كانت شائعة

أفلا ينبغى أن نسلم بأن لأفكارنا « عللا » ؟ فنحن لا نحدث أفكارنا بأنفسنا بأى حال من الأحوال ، ومن الواضح أن أفكارنا ترد اليينا من مصدر مستقل عنا ، وماذا عساه أن يكون هذا المصدر ان لم يكن هو « الأشياء الخارجية » فى نظرية لوك ؟ هنا يسلم باركلى بأن لأفكارنا عللا ، ولكن النظر اليها باعتبارها مسببة على نحو ما كان يعتقد لوك - فيما يرى باركلى - هو أمر لا داعى له ومستحيل على حد سواء ؛ لا داعى له لأننا نستطيع أن نفترض أن الله هو العلة التى تحدث أفكارنا ، فنستطيع أن نفترض أن الأفكار ترد الى عقولنا على النحو الذى ترد به بترتيبها واطرادها المثيرين للاعجاب ، أقول انها ترد هكذا بإرادة الله مباشرة ؛ والواقع أنه من المستحيل - فيما يرى باركلى - أن تكون الأفكار مسببة على نحو آخر ، لأن « التسبيب » معناه « أن تفعل » ، وليس هناك ما هو فعال حقا سوى « ارادة » كائن عاقل .

لكن قد يعترض ثانيا بأنه اذا أنكرنا وجود « المادة » فماذا يكون مصير الفيزيكا ؟ واضح أنه محال أن نرفض مكتشفات نيوتن وزملائه باعتبارها مجرد أوهام ، لكن المادة فى صورة الجزئيات أو « الجسيمات » هى على وجه التجديد تلك المادة التى كشفوا وأثبتوا لها ذلك العدد الكبير من الخواص ؛ فماذا يتبقى لقوانين الفيزيكا من موضوعات تصدق عليها اذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية ؟

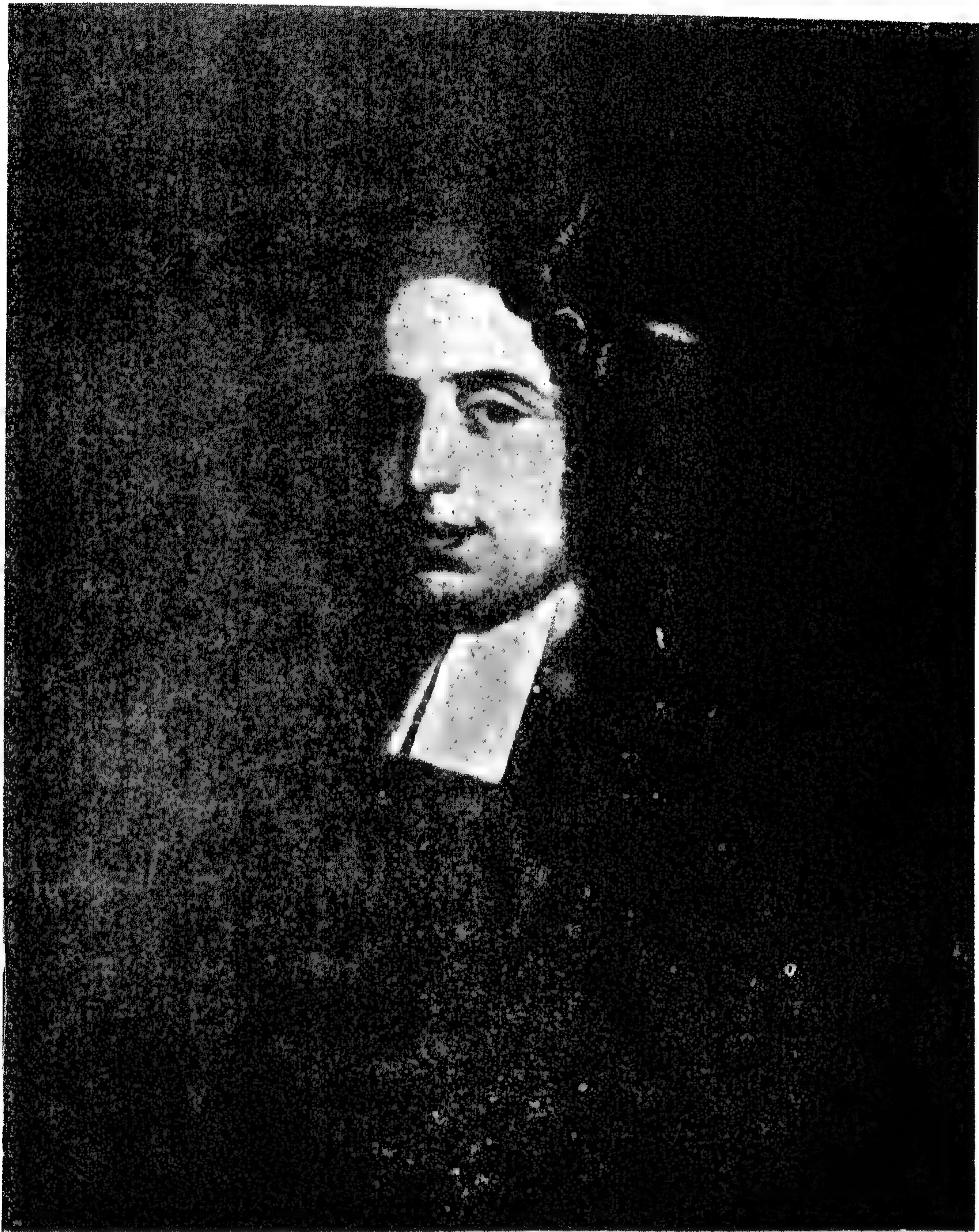
كانت التأملات الأولى لباركلى فيما يتعلق بهذا الاعتراض أقرب الى المراوغة ، لكنه فيما بعد - وخاصة فى كتابه « فى الحركة » الذى نشر فى عام ١٧٢١ - ابتكر اجابة بارعة براءة تستوقف النظر وان كانت تتخذ اتجاهها مضادا لهوى العصر على نحو لا يرجى لها معه قبول . فلقد سبق باركلى كثيرا من فلاسفة العلم المعاصرين الى أفكارهم حينما أجاب بأن النظريات العلمية لا تصدق على أى شئ على الاطلاق ؛ نعم لا شك أنها اذا كانت

النظريات الفيزيائية ليست غير امتداد للملاحظة العادية، وأنها تطلعنا على حقائق من نفس النوع الذي تطلعنا عليه الخبرة العادية . أما اليوم فقد أصبح من العسير أن نعتقد ذلك ؛ لكن لعل الناس قد شعروا - وكانوا محقين كل الحق فيما يتصل بحالة باركلي بالذات - أن ابتكار ذلك هو بمثابة محاولة مقنعة لتقويض مكانة عالم الفيزيقا ؛ وليس هناك أدنى ريب في أن باركلي كان يقصد إلى ذلك، لكن كان من سوء حظه أنه نفر من « النظرة العلمية إلى العالم » حينما كانت هذه النظرة في أوج سطوتها .

أما طالب الفلسفة العادي الذي يدرس باركلي في الوقت الحاضر ، فأغلب الظن أنه يعد باركلي رائدا لمذهب الظواهر . ومن المؤكد أن من بين جوانب فلسفته اعتقاده أن الأشياء المادية ليست سوى - أو يمكن أن ترد أو تحلل إلى - فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره ، أو من المعطيات الحسية على حد تعبير من جاءوا بعده ؛ زد على ذلك أن هذه الفكرة كانت هي الرد الكلاسيكي على نظريات الإدراك « غير المباشر » كما شرحها لوك في صورتها الكلاسيكية . إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن باركلي - على خلاف المحدثين الذين جاءوا بعده - لم يكن ينصرف إلى تحليل فلسفي محايد بارد ، فقد كانت نزعته الظاهرية بين يديه دعوى أونطولوجية في أساسها ، ذلك أنه كان يود عن رغبة أصيلة أن ينكر وجود المادة وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقا . والحقيقة أنه كان سعيدا بأن يؤمن بأن الرأي العادي يمكن أن يحلل على ذلك النحو بحيث يتفق مع نظريته الأونطولوجية ، واعتقد أنهما (أي الرأي العادي ونظريته الأونطولوجية) « ينبغي » أن يفهما على أنهما متفقان . إلا أنه كان على وعي بأنه ميتافيزيقي وليس مجرد فيلسوف تحليلي، وكان يقصد عامدا إلى أن يكون كذلك ؛ على خلاف لوك الذي كاد ألا يفتن إلى أنه فيلسوف ميتافيزيقي وليس مجرد فيلسوف تحليلي .

من « التفكير الحر » ومذهب المؤلف . لكن يعيب الكتاب على الرغم مما فيه من براعة ما يعيب العرف (الديني) من اصطناع ، وليس له من أهمية كبيرة في الوقت الحاضر بعد أن ماتت المنازعات التي دعت إلى تأليفه . أما مؤلف باركلي الأخير فقد كان كتاب « سيريس » وهو مؤلف غريب إلى حد بعيد ، وفيه نجد عرضا لجانب من آرائه المبكرة يتخبط فيه باركلي على نحو غير مألوف ، وهو عرض ثقيل غاية الثقل مصطبغ بصبغة التأمل ينتهي به إلى بحث في فضائل ماء القطران ، وهو دواء عمل باركلي على شيوخ استعماله ، وجاهد في سنواته الأخيرة على ترويجه بحماسة غريبة .

وقد قضت مؤلفات باركلي الرئيسية وقتا طويلا قبل أن تحدث أي تأثير في الفلسفة ، على الرغم من أن كتابه الأول في الرؤية ، ذلك الكتاب ذو المجال المحدود ، قد نال حظا لا بأس به من الشهرة . وقد كانت انتقاداته للوك قوية في أغلب الأحوال ولقيت استقبالا حسنا ، وكان انتقاله إلى مبدئه الخاص العجيب القائل بعالم غير مادي متمركز حول الله ، عالم « وجوده » هو كونه « مدركا » (هو عالم موجود لأنه مدرك) ، وفيه يتصور باركلي الكائنات البشرية في حوار مباشر مع العقل الإلهي - أقول كان هذا الانتقال انتصارا يتصف بالبراعة على أقل تقدير . لكن هذا المبدأ كان من الخروج على المؤلف بحيث لم يؤخذ مأخذ الجد ؛ فكون باركلي قد استطاع - بقدر ما يتعلق الأمر بالخبرة الفعلية - أن يصور مبدأه على أنه مطابق لآراء العامة المألوفة لم يكن كافيا - كما شعر الناس بحق - لأن يجعل مبدأه هو نفسه رأي العامة بالفعل . فلم يرحب بباركلي باعتباره نصير الإدراك الفطري السليم ؛ بل أن نقده للوك قد فقد كثيرا من تأثيره لأنه بدا وكأنه يؤدي على نحو مباشر إلى موقف آمن في الخطأ من موقف لوك . أما فلسفة العلم عنده فقد كانت عندئذ أقل قبولا بكثير مما كان يقدر لها لو أنها عرضت في أيامنا هذه ؛ فقد كان من المسلم به تسليما عاما في ذلك الوقت أن



بتلر ، جوزيف (۱۶۹۲ - ۱۷۵۲)

لقد لاحظنا فيما تقدم أن المحاولة البارة التي أراد بها باركلي توحيد الميتافيزيقا مع الادراك الفطرى السليم قد انتهت الى نتيجة فلسفية مزعزعة، ولعل مرجع هذا الى استخدامه كلمة « فكرة » على ذلك النحو الذى أخذه عن لوك . فاستخدام باركلي لهذه الكلمة (كاستخدام لوك لها) ليس يتصف بازدواج المعنى بقدر ما هو استخدام غير محدد تحديدا كافيا ؛ فهو حينما يود أن يبرز جانب الادراك الفطرى السليم فى مذهبه يؤكد أنه يعنى بكلمة « فكرة » « الأشياء » التى ندركها بالحوس ، لكنه حينما يتحدث باعتباره فيلسوفا أونطولوجيا فيقرر أن « وجود » الشيء هو كونه « مدركا » وأن المادة غير موجودة فهو عندئذ يؤكد أن الأفكار لا توجد « الا فى العقل » . من هنا يبدو أننا لو محصنا استخدامه لهذه الكلمة على نحو أدق وأضيفنا عليها مزيدا من التحديد ، لما فقدت نظريته كثيرا من معقوليتها بقدر ما يصبح من المحال تقريبا بسطها ؛ فهى مزعزعة بقدر ما هى قائمة على أساس مائع فى هذه النقطة الرئيسية .

بارمنيدس : فيلسوف يونانى من اليا فى جنوبى ايطاليا ، ولد حوالى عام ٥١٥ قبل الميلاد . نظم قصيدة فلسفية بقيت منها شذرات هامة ، وهى تتألف من مقدمة وقسمين : أما المقدمة فتصف بارمنيدس وهو يلتقى بالهة توحى له بالحق الذى نراه مجملا فى الجزء الأول من القصيدة ؛ فمن بين الطريقتين الممكنين للبحث ، ما هو موجود وما ليس بموجود ، لا يجوز الأخذ الا بأولهما « ذلك لأنك لا تعرف ما ليس بموجود - لأن هذا مستحيل - كلا ولا يمكنك أن تعبر عنه » . وهكذا أدرك بارمنيدس أن فعل الكينونة السالب الذى أشير به الى الوجود الخارجى كان تصورا مصطنعا ؛ لكن عجزه عن التمييز بين فعل الكينونة حين يكون رابطة بين الموضوع والمحمول وبينه حين يكون مشيرا الى وجود خارجى ، قد أضله حتى جعله ينكر امكان أن يكون فعل الكينونة فى صورة السلب حين يكون رابطة فى القضية العملية . وهذا فيما

يبدو يؤدى الى أنه لا يمكن أن يكون ثمة تفريق فى العالم الواقعى (لأنه اذا أمكن تمييز ا من ب فعندئذ لا تكون ا هى ب وهذا مستحيل فى منطق بارمنيدس) ، وعلى ذلك فإن الحقيقة « التى هى الوجود » يجب أن تكون واحدة متجانسة غير قابلة للانقسام باقية على الدوام ساكنة لا تتحرك . ولما كانت سكونية الوجود تستلزم بالضرورة - فى تلك المرحلة التاريخية - أن يكون الوجود جرما مشخصا ، فانه يكون متناهما من حيث المكان مثله فى ذلك مثل « جسم كرى تام الاستدارة » . هذا وربما كانت بعض أدلة بارمنيدس ضد اللاوجود قد وجهت بصفة خاصة الى ثنائية فيثاغورس ؛ لكنه هو نفسه فى القسم الثانى من القصيدة المؤلف من شذرات والذى يعرض « ظنون الكائنات الفانية » عرضا صريحا، وهو قسم « يخدع » (قارئه) ، أقول انه هو نفسه فى هذا القسم قد أوجز فلسفة كونية مؤداها أن العالم يتركب من جوهرين أو من « صورتين » متضادتين هما النار والليل ؛ ولابد أن قد كان فى هذا القسم عرض مفصل وأنه كان يشتمل على تفسير للفكر والمعرفة ، (وهى نتاج ينتج عن الافراط فى أحد الضدين - الحار أو البارد - فى ذلكما الشطرين « النار والليل ») كما كان يشتمل على تفسير للفلك مما ينطوى على نقاط مشتركة مع فلسفة أنكسيمندريس والغرض من هذا الطريق « طريق الظاهر » غامض ؛ وربما شعر بارمنيدس أن تصوره الصحيح للوجود كان من الصرامة بحيث لا تحتمله الحياة العملية ولا عامة الناس ، فقصد الى بيان أن العالم الظاهر يمكن تعليقه بزواج واحد من الأضداد الحسية الظاهرة دون ادخال ما يسمونه بمبادئ الوجود الحق مثل المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين .

بترل ، جوزيف : (١٦٩٢ - ١٧٥٢) ، أسقف ؛ يشغل مكانة لا تنقضى أهميتها فى الفلسفة الأخلاقية الانجليزية وفى فلسفة الدين الانجليزية . تفكيره الأخلاقى متضمن بصفة خاصة فى « مواعظه

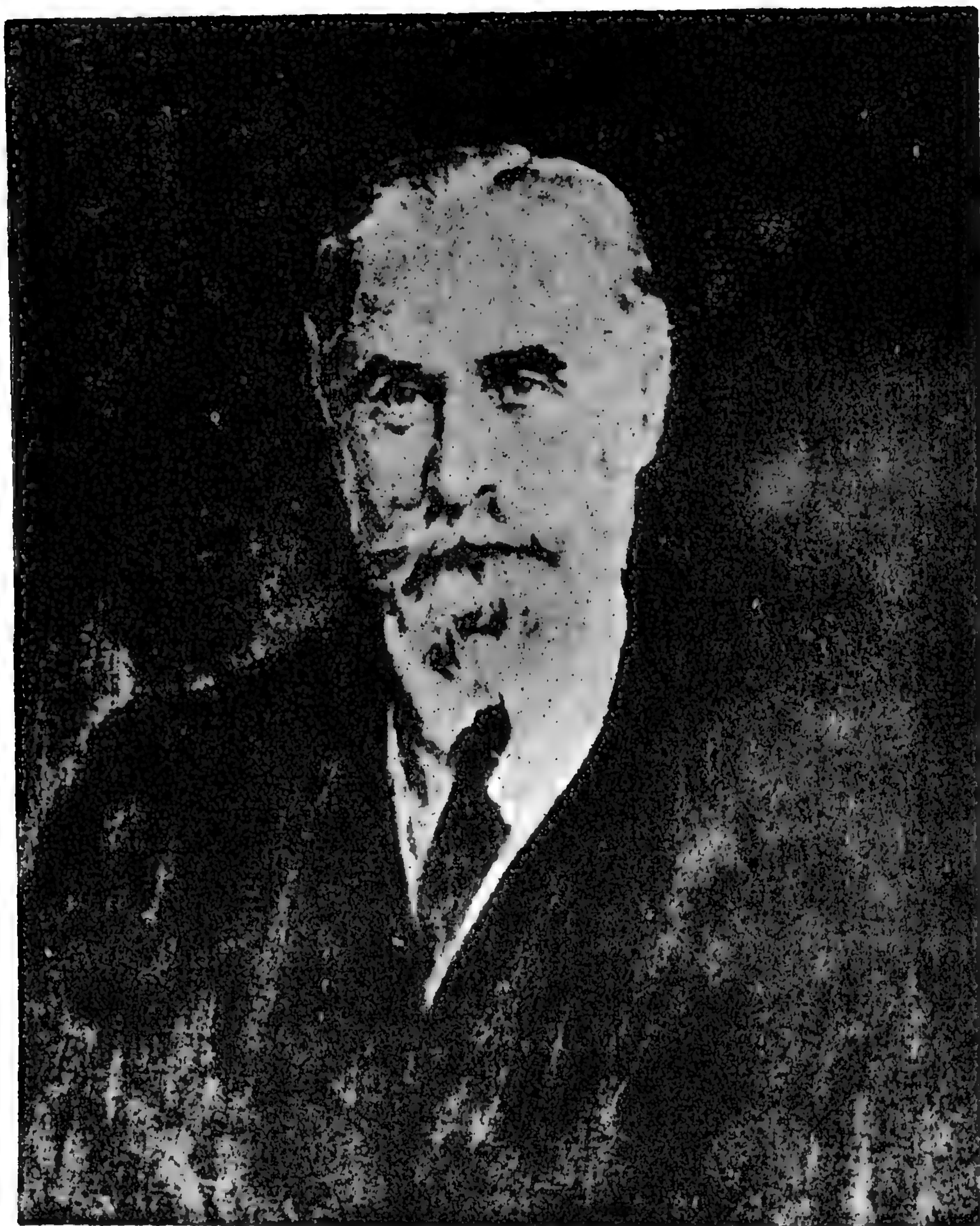
الخمسة عشر ، (١٧٢٦) وفي كتابه « رسالة في طبيعة الفضيلة » ، أما فلسفته الدينية فيتضمنها كتابه « مثال الدين » (١٧٣٦) الذي كانت « رسالته » ملحقا له . هذان الجانبان من تفكير بتلر مترابطان فيما بينهما على أوثق نحو ممكن ، لأن الضمير ليس هو الفكرة الأساسية في أخلاقه فحسب ، لكنه كذلك يكشف لنا كشفا عميقا الوقع عن وجود الله وطبيعته . والفضيلة في رأى بتلر طبيعية في الانسان ، والرذيلة انتهاك لطبيعتنا اذ هي نوع من تشويه الذات . والطبيعة الانسانية بناء معقد يشبهه بتلر بساعة ذات أجزاء متشابكة تتعاون معاً ، وبدستور سياسى ، وبجسم له مقوماته من الأعضاء ؛ والتحقق الكامل لهذه الطبيعة (وبلوغ الفضيلة) يقتضى اخضاع مختلف عناصرها للضمير حسب تدرج مراتبها ؛ فنوازع الجوع والعطش والاشتهاء بجميع أنواعه هي قاعدة هذا التدرج كما يتصوره بتلر . هذه المجموعة من « الشهوات الجزئية » يهذبها ويتحكم فيها الجود - وهو الاهتمام بخير الآخرين - كما يهذبها ويتحكم فيها حب النفس الذى لا ينظر اليه بتلر على أنه الانغماس في الشهوات ولكن على أنه ضبط الشهوات وسياستها في ضوء سعادة المرء ككل وعلى طول المدى ؛ ذلك أن بتلر قد أنكر أن يكون حب الذات والجود مبدأين متضادين فيما بينهما ، فالواقع أن ما تملئانه من خطط للسلوك تميل الى التطابق فيما بينها ، وهو تطابق يحدث في أغلب الأحوال في هذا العالم ، ويحدث على نحو كامل في العالم الآخر . والضمير في صميمه مبدأ مفكر عاقل ، فهو يرفض أن يرد جميع الواجبات الى واجب أعلى مزعوم كاحداث السعادة العامة ؛ فواجباتنا متعددة ، والله وحده بما له من نظرة محيطية بكل شيء شاملة لكل شيء هو الذى يمكنه أن يتولى تحقيق أكبر نفع ممكن لنا . وثمة قدر من اللاأدرية يسرى في تفكير بتلر مرده الى شعوره القوى بجهل الانسان (« الموعظة الخامسة عشر » مخصصة لهذا الموضوع) ؛ لكن لعل أجدر سمات فكره الأخلاقى بالبقاء هي ذلك العدد الكبير من

التحليلات البارعة التى يتألف منها مذهبه فى علم النفس الأخلاقى ، وهى تحليلات لأفكار من قبيل الصفح والحنق وخداع النفس والرحمة ، ومن بين هذه التحليلات الموفقة بصفة خاصة حججه التى يوجهها ضد التفسير الانانى الذى قدمه هوبز للشفقة .

وقد قصد بتلر بكتابه « مثال الدين » أن يكون ردا على مذهب المؤلثة ؛ فقد ذهب المؤلهون الى أن الدين الطبيعى والدين العقلى ينجوان من كثير من المشكلات العvisية الضخمة التى تحيط بدين قائم على وحى مزعوم ، أما بتلر فقد ذهب الى أن ثمة مشكلات مماثلة تتعلق بكل المبدانين ، وان لم تكن هذه المشكلات قاضية ببطلان أيهما . كتب بتلر يقول : « القصد من الرسالة التالية هو أن أثبت أن تلك الجوانب من القانون الأخلاقى والمسيحى التى يعترض عليها . . . مماثلة لما يصادفنا فى دستور الطبيعة وفى مجراها أو فى فكرة العناية الالهية ، وأن نفس الاعتراضات التى تقال ضد الأول لا تختلف عن الاعتراضات التى يمكن أن تقال وبفس القدر من الانصاف ضد الثانى ، حيث نتبين أن هذه الاعتراضات هي فى واقع الأمر غير قاطعة . . . » . فبتلر - كما يوحى هذا النص - لا يزعم اليقين القبلى لدفاعه (عن دين الوحي) ، ولكنه يزعم له قدرا من الاحتمال كافيا - فيما يعتقد - للوفاء بحق الايمان .

برادلى، فرنسيس هربرت: (١٨٤٦ - ١٩٢٤) ، فيلسوف انجليزى ؛ لما كان زميلا باحثا بكلية ميرتون ، فقد قضى فترة نضجه بأكملها فى أكسفورد ؛ وكان يعانى ضعفا فى صحته ، وهو بطبيعته انعزالى منطو على نفسه . وقد كرس نفسه تكريسا كاملا للتفكير وللتأليف الفلسفى ؛ وكتب مؤلفاته بأسلوب متألق حاد ذى قوة وحيوية قل أن تجد لها نظيرا فى الفلسفة الانجليزية .

تأثر فى شيا بهيجل وبمن تابعه من



برادلی ، فرانسيس هرېوت (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴)

المناطق الألمانية ، لكن فلسفته جاءت متفردة لا تنتمي
إلا إليه وحده .

ينقد برادلى فى كتابه الأول « دراسات أخلاقية » النظريات المنفعية من وجهة نظر هيجلية ويضع نظرية لتحقيق الذات ، وهى نظرية هيجلية أيضا فى خطوطها العريضة ؛ فالنفس تحقق ذاتها فى حالة كونها عضوا واعيا بذاته فى نطاق الدولة (التى ينظر إليها برادلى باعتبارها وحدة عضوية مؤلفة من كائنات روحية) ، ولا تتحقق فى تهذيب ذاتها بمعزل عن الآخرين . والواقع أن المقالة التى وردت فى هذا الكتاب بعنوان « منزلتى وما تقتضيه من واجبات » هى أفضل عرض موجز فى الانجليزية للتصور الهيجلى للأخلاق ؛ لكن برادلى فى المقالة التالية بعنوان « الأخلاق المثالية » يجاوز هذه الأفكار الهيجلية ، أفكار الوحدة العقلية والحق الأخلاقى كما يتمثلان على نحو فائق فى القانون والدولة ؛ فكثير من المجالات كالعلم والأخلاق والفلسفة ذاتها هى غايات تقصد لذاتها ومجالات تتحقق فيها الذات بمعزل عن الحدود القومية والولاء المدنى ، والأخلاق ذاتها فى نهاية الأمر غير معقولة (بذاتها) وناقصة بحكم طبيعتها الباطنة فيها ، وهى لا تبلغ اكتمالها إلا بالانتقال إلى الدين .

ثم وضع برادلى بعد ذلك فى كتابه « أصول المنطق » استعراضا كاملا للصور المنطقية ، مبينا كيف تتخذ كل صورة منها موضعها فى سلم العقل البشرى المتدرج ؛ لكنه ما فتئ يؤكد فى كل موضع من مواضع الكتاب أن هذه الصور لا تنشأ إلا عن خبرة أساسية من الوجدان المباشر تعجز هذه الصور جميعا عن أن تعبر عن وحدته ، فهى جميعا تتضمن عنصرا من الذاتية والخطأ لا مفر منه .

أما كتاب « المظهر والحقيقة » الذى تلا كتاب « المنطق » ، فهو أعظم مؤلف لبرادلى . فى الجزء الأول من هذا الكتاب يخضع برادلى جميع المقولات العامة للفكر والخبرة البشرية يخضعها لنقد جدلى

لا هوادة فيه ، ويثبت - بحجج تذكرنا بحجج فينسون الأيلى وبمفارقات كانت - أن مقولات الكيف والنسبة والجوهر والعلية والمكان والزمان والذات والموضوع تحيط بها جميعا تناقضات لا حل لها إذا أخذناها مأخذ الواقع الحقيقى ، وعلينا إذن أن نرفضها باعتبارها « مظهرا » . أما الحقيقة المطلقة فلا بد أن تكون ذات طبيعة تتجاوز هذه المقولات جميعا ؛ فالعلاقات متضمنة فى طبائع أطرافها ولا يمكن لنا فهم أى طرف من أطراف العلاقات بمعزل عن علاقاته (التى تربطه بغيره من الأطراف) . وسواء نظرنا إلى العلاقات بوصفها خارجية تماما (كما هى الحال فى فلسفة ذرية كفلسفة رسل) أو باعتبارها داخلية تماما كما هى الحال فى فلسفة ليبنتز المونادية) ، فإنها تقصر دون الوفاء بمطالب العقل ؛ وعلى ذلك فالأسلوب العلاقى فى التفكير بأكمله - وأساليب التفكير كافة هى فى نهاية الأمر علاقية بطريقة أو بأخرى - لا يمكن أن يزعم لنفسه بلوغ معرفة الوجود الحقيقى ؛ ذلك أن الوجود الحقيقى لابد أن يتصف بنوع من التوحد لا نظير له فى مجالات تفكيرنا العقلى ، توحد يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، توحد لا يمكن أن يهدينا إليه سوى تلك الوحدة المتجانسة التى يتصف بها الوجدان . هذا الوجود الحقيقى المطلق يفرع نفسه فى مراكز من الخبرة متناهية ليس فى مقدورنا أن ننظر إليها - مع أنها متناهية - على أنها هى ذاتها أفراد الناس ، وذلك نظرا لما يشوب الحياة البشرية بأكملها من عنصر زمانى . وفى الجزء الثانى من « المظهر والحقيقة » يذهب برادلى إلى أن كل مقولة من مقولات الخبرة الانسانية - وهى المقولات التى برهن على قصورها النهائى فى الجزء الأول - لابد أن تجد لها موضعا بطريقة أو بأخرى فى نطاق ما هو وجود حقيقى ، وذلك على الرغم من أن هذا الوجود الحقيقى سيأخذها ليحولها عن طبيعتها إلى طبيعته ؛ ولكل مقولة منها قدر من الوجود الحقيقى يتناسب مع درجة شمولها واتساقها مع ذاتها .

على أن برادلى - فى مؤلفاته الأخيرة - لم يعد الى موقفه الميتافيزيقى الأساسى ، والى ما يؤدى اليه من نظرة الى الوجود الحقيقى مجاوزة للعقل بل هى نظرة صوفية أو دينية . فهو فى اللحظة التى توفى فيها كان يعمل فى تأليف مقالة طويلة عن العلاقات نشرت مسودتها التى لم يتمها فى ذلك الكتاب الذى نشر بعد موته بعنوان « مقالات مجموعة » ، وتقدم لنا هذه المقالة أفضل عرض ممكن لهذا الجانب الرئيسى من فلسفته . لكن برادلى قد دأب دائما على تطوير الحجة الموجبة التى يتضمنها الجزء الثانى من « المظهر والحقيقة » ، وذلك بأن يؤكد - على نحو يزداد قوة - ما نجده من صدق جزئى فى مختلف المقولات المنطقية والمعرفية ، تلك المقولات التى ظن كثير من قرائه أنه كان يرمى الى تقويضها تقويضا كاملا ، وبأن ينقح نظريته فى درجات الصدق . فهو هنا يجد لكل مقولة من المقولات ما يبررها فى مجالها الخاص وفى مستوى صدقها ، وهو لا يعارض الا ما قد تزعمه أية مقولة منها لنفسها من أنها الحقيقة الكاملة (أو أنها نموذج الحقيقة الكاملة) . على أن تأليفه أصبح فى الوقت ذاته - ولأسباب مشابهة أخرى ما فى ذلك شك - أقل ميلا الى الجدل ، وأصبح أسلوبه أرق وأكثر سماحة .

موقف برادلى فى تاريخ الفلسفة اذن موقف غريب؛ فلعله كان هو الفيلسوف الوحيد من الطراز الأول الذى أنجبته انجلترا فى القرن التاسع عشر، ولا يباريه فى نصوعه ودقته الا هيوم غريمه الذى سبقه فى الزمان . ولعل مرجع هذا من ناحية الى أنه جاء فى نهاية الحركة المثالية ، والى أنه من ناحية أخرى كان ممثلا لها مترخضا الى حد بعيد فى التزام سننها بحيث لم يرجع اليه من تلامه من المثاليين القلائل وانما رجعوا الى هيجل مباشرة ليستمدوا منه الهامهم . والواقع أن هناك فى اللاهوت المعاصر لمحات تذكرنا بموقفه الميتافيزيقى لكن لا يبدو أنها تمت بصلة الى فلسفته ؛ وعلى الرغم من أن مبادئه الرئيسية لم تحفظ الا بشيء

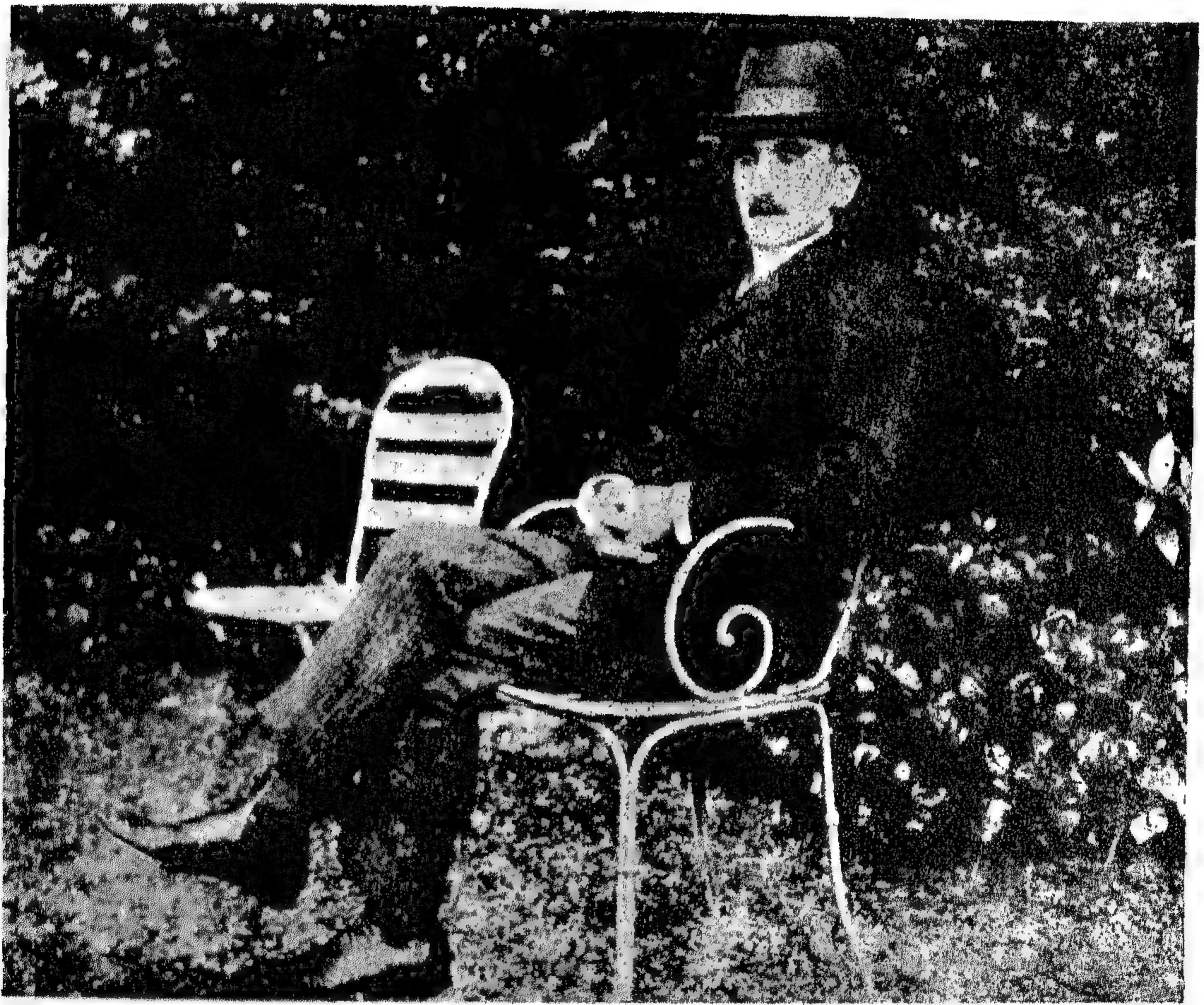
قليل من القبول ، الا أننا مازلنا نستطيع أن نقراء فنفيد من قراءته لأسباب ثلاثة : أولا لما فى أسلوبه من حيوية وقوة تأثير ، وثانيا لأن انتقاداته الهادمة لنظريات المنفعة والترابط والفردية والبرجماتية مازالت ذات فائدة فى تفنيد مثل هذه الاتجاهات التى قد تغرى طلاب الفلسفة جيلا بعد جيل ، وثالثا لأن تأليفه فى علم النفس فيما يتعلق بموضوعات مثل الذاكرة والخيال والاستبطان ذو أهمية لا تنقضى .

برايس ، وتشارد : (١٧٢٣ - ١٧٩١) ، لاهوتى انجليزى، وراعى بكنيسة نيوانجتون جرين بلندن ، ودكتور فى اللاهوت من جامعة جلاسجو . كتب أكثر مؤلفاته ذيوعا فى مجال الأخلاق ، ويعد كتابه « مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق » الذى نشر لأول مرة عام ١٧٥٨، أول نظرية واضحة مدروسة درسا كافيا ظهرت فى الواجب . أعنى أنها نظرية فى الأخلاق تجعل من « الصواب » و « الالتزام » فكرتين أساسيتين ، ويرى برايس أنهما غير قابلين للتعريف وأنهما من الأفكار القبلية والموضوعية مما يجعله على خلاف مع مدرسة هتشسون وهيوم . وهو لا يهاجم تفصيل أدلتها فى تأييدها لأخلاق العاطفة فحسب بل يهاجم أسس مذهبها التجريبي نفسها ، ويذهب الى أن الأفكار والتصورات الكلية مثل الجوهر والديمومة واللانهاية لا يمكن تفسيرها من وجهة النظر التجريبية المتطرفة كما يستحيل ذلك أيضا بالنسبة للأفكار الأساسية فى الأخلاق .

كان برايس يتبع بتلر فى رفضه لمذهب اللذة النفسى ، لكنه لم يتفق معه كل الاتفاق فى ثقته بأن الواجب والمصلحة يتطابقان فى هذه الحياة تطابقا أساسيا . ولقد برهن برايس على أن الحياة الآخرة يجب أن يسلم بها لكونها لغيرتنا الأخلاقية معنى ، ولكنه بخلاف الكثيرين ممن استخدموا براهين مشابهة لذلك، رأى أن الاستمرار اللانهائى بعد الحياة لا يمكن أن يقام عليه البرهان بهذه الطريقة .



برایس ، هنری هابری (۱۸۹۹ -)



برجسون ، هنری لوری (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱)

وأقيم مافى فلسفة برايس الأخلاقية اعترافه الجاد بوقائع الصراع الأخلاقى ، ورفضه الشديد قبول « المبادئ السامية » التى من شأنها أن تبسّط الأمور أكثر مما ينبغى ؛ كالمبادئ التى قال بها أصحاب مذهب الأثرة ومذهب المنفعة معن عاصروه .

برايس ، هنرى هابرلى : (١٨٩٩ -)
فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ كرسى ويكم للمنطق ، وزميل بنيوكولدج بجامعة أكسفورد (١٩٣٥ - ١٩٥٩) . كتب بصفة خاصة فى موضوع الادراك الحسى وفى فلسفة العقل ، ولو أنه كتب كذلك فى المشكلات الفلسفية التى تعترض البحث فى الروحانيات .

رفض فى كتابه الأول عن « الادراك الحسى » النظريات السابقة عن العلاقة بين معطيات الحس وبين الموضوعات المادية ، وبخاصة النظرية القائلة بأن الأشياء المادية هى التى « تسبب » معطيات الحس ولهذا فهى لا تعرف الا عن طريق تأثيراتها . وفى رأيه الخاص أن معطيات الحس لا تنتمى مباشرة الى الموضوع المادى فحسب بل يتصل بعضها ببعض اتصالا وثيقا مكونة « أسرة » ، أى أنها مجموعة من الوحدات التى تلتقى كلها عند عضو من أعضائها يكون محورا لها جميعا ؛ وهذه الأعضاء المحورية هى التى تكون الأشياء الصلبة المعيارية ذات الشكل الذى يطلق عليه عادة « شكل الشئ الحقيقى » . وليس هذا « الجسم المعيارى » متطابقا مع الشئ المادى الخارجى ومن ثم فإن برايس ليس من أصحاب مذهب الظواهر ، فهو يرى أن « الشئ » عبارة عن طائفة من معطيات الحس مضافة الى الشئ المادى المصاحب لها فى الوجود ، ولكن ما يقوله عن الشئ المادى يبلغ من القلة حدا يجعله قريبا من مذهب الظواهر .

برمته يتألف من استخدام الرموز أو الصور الذهنية أو التصورات على أنها موضوعات ذات وجود ضمنى ؛ ويعتقد أن الادراك المباشر للأشياء الخارجية شئ أساسى ، وأن التصورات هى « قدرات على ذلك الادراك » .

برتشارد، هارولد آرثر : (١٨٧١ - ١٩٤٧) ،
أستاذ كرسى هوايت للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ، وربما كان أبرز أعضاء الحركة الواقعية التى قامت بتلك الجامعة والتى كان كوك ولسون هو زعيمها المعترف به رسميا . ومؤلفه الكبير الوحيد فى نظرية المعرفة وهو « نظرية المعرفة عند كانت » (١٩٠٩) كتاب جدلى يقارن فيه بين كانت وبين مذهب الواقعى ؛ ولقد عدل آراءه الى حد ما فى السنوات التالية ذاهبا الى أننا ندرك بقعا ملونة لا أجساما ، فلسنا نعرف عن الأجسام الا معرفة استدلالية . وفى الفلسفة الأخلاقية كان لبحثه « هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ » (١٩١٢) أثر كبير فى احياء الأخلاق الحدسية ؛ فلقد زعم برتشارد أننا اذا أمعنا النظر الى هذا الموضوع عرفنا أن ثمة أفعالا هى واجبات ، وأن أية محاولة لاجراج نظرية عامة يقصد بها معرفة لماذا كانت هذه الأفعال واجبات هى محاولة خاطئة . وعلى أية حال فقد أصبح برتشارد من الشكاك فى السنوات الأخيرة سواء فى علم الأخلاق أو فى نظرية المعرفة ؛ ففي كتابه « الواجب والجهل بالواقع » (١٩٣٢) أدخل فى تقويمنا لواجباتنا عنصرا هاما من عناصر النزعة الذاتية . أما تأثيره بالاتصال الشخصى المباشر فتأثير شديد ، نستطيع الامام بطرف منه من الذكريات التى كتبها ه . ه . برايس فى « محاضر الأكاديمية البريطانية » المجلد ٣٣ ، وليس ثمة شك فى أن بحوث برتشارد الدقيقة عن معنى الألفاظ لا تزال تؤثر فى فلسفة أكسفورد .

برجسون ، هنرى لوى : (١٨٥٩ - ١٩٤١) ،
فيلسوف فرنسى ؛ كان أستاذا للفلسفة بكلية « كليرمون - فيران » بأوفيرن فى بادى الأمر .

ولقد رفض فى كتابه التالى عن « التفكير والخبيرة » النظريات التى تذهب الى أن التفكير

و « بالكوليج دى فرانس » بباريس فيما بعد ، وقد وضع فلسفة « للتطور الخلاق » كان لها أثر ملحوظ فى الأدب والفلسفة فى السنوات الأولى من القرن العشرين (انظر على سبيل المثال مقدمة مسرحية ج . برنارد شو « عودا الى متشولج ») . ولم تكن هذه الفلسفة مجرد نظرية رومانسية تشبه بعلم الحياة فى قولها « بالقوة الحيوية » لتقاوم الأفكار المادية أو الآلية عن تطور الحياة فى الطبيعة ، بل كانت كذلك نظرية تأملية بارعة عن العلاقة بين المادة والحياة اقترنت بها على طول الخط نظرية خاصة فى المعرفة . والحقيقة أن فلسفة برجسون يمكن أن تفسر تفسيراً مثالياً ، وفى هذه الحالة تكون الأسبقية لنظرية المعرفة ، وبناء على هذا تكون لدينا فكرة من نوع معين عن المادة لأن عقولنا تعمل بطريقة معينة ؛ أو أنها قد تفسر باعتبارها فلسفة واقعية تطورية ، وعندئذ نقول ان عقولنا كان لابد لها أن تفكر بطريقة معينة وفقاً للتاريخ الطبيعى لتطورها؛ إلا أن أصالة برجسون على أى حال تتمثل فى الطريقة التى فسر بها نظرية للتطور ونظرية للمعرفة كلا منهما على أساس الأخرى . عرض برجسون نظريته فى المعرفة لأول مرة فى كتابه « مقالة فى معطيات الوعى المباشرة » (١٨٨٩) (نشرت الترجمة الانجليزية للكتاب بعنوان « الزمان والارادة الحرة ») ، وفى كتاب « المادة والذاكرة » (١٨٩٦) . وهنا يضع برجسون تفرقة حاسمة بين طابع معرفتنا التصورية بالعالم الخارجى والوعى كما نعرفه من الداخل ؛ فالعقل فى دراسته العلمية للعالم الخارجى يعمل مستعيناً بالتحليل والتصنيف ، والعالم من وجهة نظر التحليل لابد أن ينظر اليه بوصفه مؤلفاً من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض وهى مرتبطة بعضها ببعض من خارج ؛ أما من وجهة نظر التصنيف ، فإن هذه الأشياء لابد أن ينظر اليها باعتبارها حالات جزئية قابلة لأن تتكرر فى نطاق أنواع متشابهة . وعلى هذا النحو يفسر العالم على أساس أنواع محدودة تضم وحدات منفصلة تتعرض لضروب من

الترتيب وإعادة الترتيب فى المكان ترتيباً يعاود الحدوث آناً بعد آناً . من هنا كان العقل بطبيعته يفكر فى الأشياء السكونية فى تجاوزها « المكانى » ؛ فهو لا يدرك التغيرات الأساسية عن طريق الزمان ، بل يتصور التغير على أنه سلسلة متعاقبة من الحالات السكونية تمتد فى سلسلة متعاقبة من الامكنة اللحظية . وهذا قصور عقلى كشفه زينوون الايلي فى مفارقاته عن الحركة ، وهى مفارقات لا يمكن - فى رأى برجسون - أن نتجاوزها بالمدرجات العقلية وحدها ، وان يكن من الممكن أن نواجهها عملياً ببعض الحيل كحساب اللامتناهى ، وفيه ينظر الى سلسلة متتابعة من المسافات شديدة الصغر كما لو كانت تؤلف حركة متصلة ؛ فالعقل اذن - كما يقول برجسون - « يجعل للأشياء حيزاً مكانياً » ، والصورة المثلى للتفكير عنده هى الهندسة .

أما وعينا بذواتنا فعلى النقيض من ذلك ؛ ففي الوعى الذاتى نخبر التغير فى الزمان من الداخل ، فنحن هنا لا نعى سلسلة متعاقبة من الحالات المتميزة ، ولكننا نعى حاضراً باعتباراه صادراً عن ماضينا وباعتباره صائراً الى مستقبل لا ندركه فى وضوح . و « الزمان » الذى ندركه فى هذه الخبرة الداخلية ليس هو الزمن الخارجى كما تدل عليه آلة ضبط الوقت ، ذلك « الزمن المتحيز فى مكان » الذى يقاس - على سبيل المثال - بملاحظة المواضع المتعاقبة التى يمر بها عقربا الساعة ، بل هو خبرة فعلية بالتغير تتداخل فيها مراحل « القبل » و « البعد » . ويسمى برجسون هذا النوع من الزمان « بالديمومة » *durée* وهو يزعم أن هذا الزمان ليس مجرد طريقة لقياس الواقع المتغير لكنه الواقع المتغير ذاته . والحالة العقلية التى ندرك فيها الطابع الكيفى للوعى الداخلى وتياره يسميها برجسون « الحدس » ؛ وهو نوع من الوعى غير تصورى بل ان برجسون يقول انه يستغنى عن الرموز ، على أن ما يعنيه هنا « بالرمز » ليس واضحاً . والواقع أن محاولاته ذاتها فى التعبير

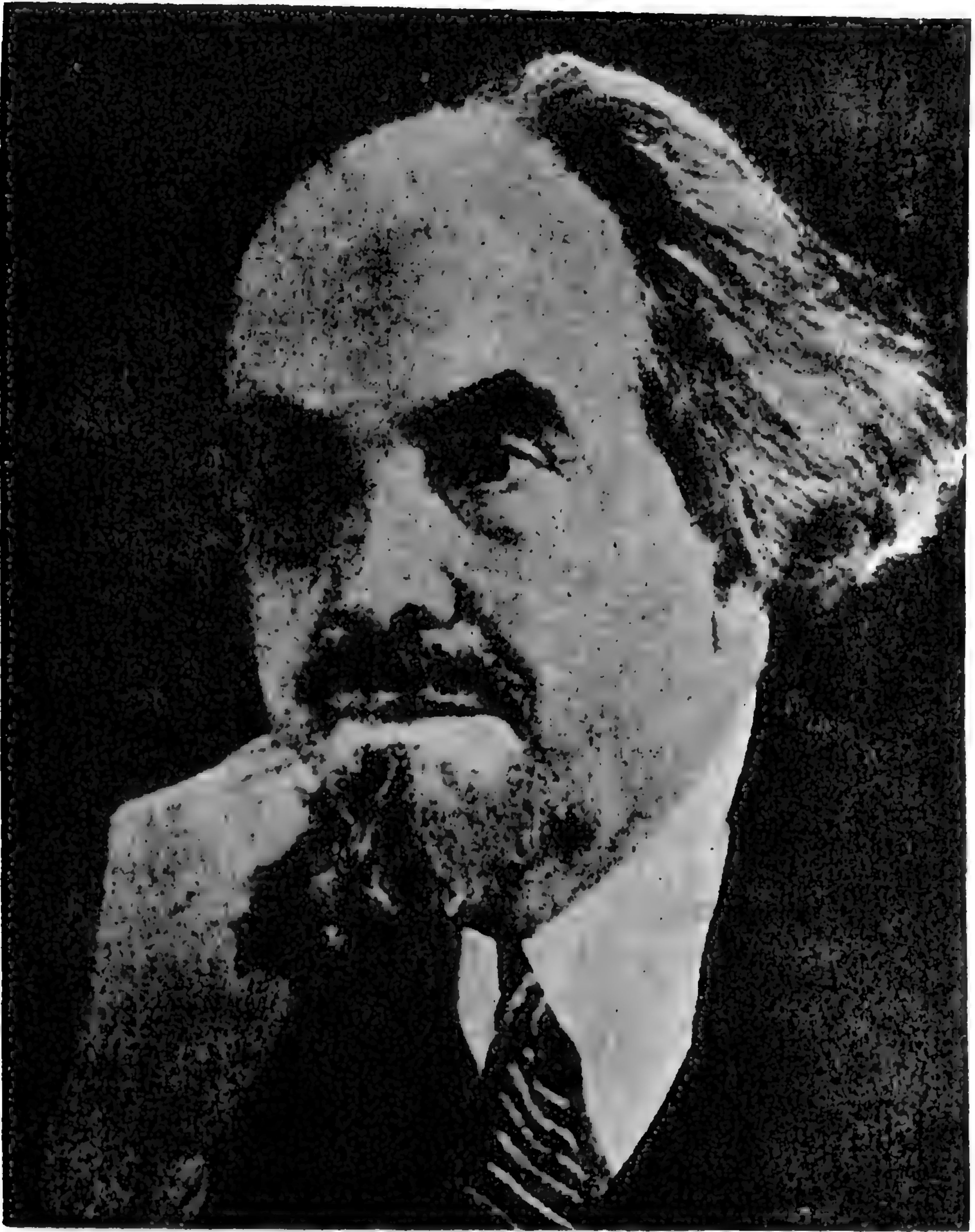
عقلي مع أعمق جوانب ذلك الواقع - ما لم نظفر بثقة الواقع بعد فترة من الزمالة طويلة نقضيها مع مجاليه السطحية » («مقدمة للميتافيزيقا» ، الترجمة الانجليزية ، ٨٩ - ٩١) . الا أن « الدفعة » لا يمكنها - في أى من الحالتين - أن تؤدي الى تركيب يؤلف بين المواد الأولية دون فكرة تقييم التكامل بين هذه المواد ؛ لكن وصف برجسون « للحدس » لا يبدو أنه عرض لهذه الأفكار التي تقييم التكامل بين المواد الأولية بقدر ما يبدو عرضا للحالة العقلية الكامنة التي قد تصدر عنها هذه الأفكار . هذه الحالة هي صورة من صور الوجدان مركزة تركيزا شديدا على العمل الراهن (الذي يقوم به صاحب الحالة) ، لكنه وجدان تقف من ورائه كل موارد الشخص من خبرته الماضية بأسرها . وهنا ينبغي أن نضع في اعتبارنا نظرية برجسون الخاصة في « الذاكرة » ؛ فبرجسون يرى أن الوعي يحتوي بطريقة ضمنية على خبرة الشخص الماضية بأكملها ، لكن المهمة التي يقوم بها مخ الكائن الحي هي أن يكون بمثابة « المصفاة » ، فلا يأذن بالمرور الى مجال الوعي المباشر الا المختار من الذكريات مما قد يكون مناسباً في معالجة المواقف التي يتعرض لها الانسان ؛ ولكننا اذا عكسنا العادات العملية للعقل (وبرجسون ينظر الى العقل دائماً باعتباره - أساساً - طريقة في التفكير تشكلها الحاجات العملية) ، فلقد يصبح من الممكن عن طريق الحدس التأمل أن ننهل من موارد الوعي على نطاق أوسع . وقد تأثر برجسون في هذه الناحية بدراسة شاركو على فقدان الذاكرة ، وبما أجرى من دراسات تجريبية على الذكريات التي استعيدت عن طريق التنويم المغناطيسي . ولقد كان يكتب ما كتب قبل أن تظهر نظرية فرويد في العقل غير الواعي ، وبرجسون يستخدم كلمة « الوعي » بمعنى واسع ولا يقصرها على ذلك النوع من الخبرات التي تقع في بؤرة الانتباه ؛ والواقع أنه يتخيل صورة أولية من الوعي في جميع الكائنات العضوية الحية ، ويود أن يفسر هذه الكائنات بما يسميه

عن هذا « الحدس » وفي وصفه له ، ملتفة كلها في مجازات ، ولعله لم يجد بدا من هذا لأن صورة من صور الوعي لا تستخدم المدركات العقلية ولا المجازات المجسدة لا يمكن أن تكون تفكيراً واضحاً على الإطلاق ؛ ولكنها « وجدان » . والواقع أن برجسون يتحدث عن « الحدس » أحياناً بوصفه « تعاطفاً » وبوصفه « خبرة متكاملة » ، وهو يتحدث في مقالته « مقدمة للميتافيزيقا » (١٩٠٣) التي نشرت في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » - أقول انه يتحدث عن الميتافيزيقا باعتبارها « العلم الذي يسعى الى الاستغناء عن الرموز » ؛ فاذا كان هذا هو الحقيقة بأكملها ، فمن العسير علينا أن نرى كيف يمكن أن يكون معرفة مما نستطيع التعبير عنه مادام كل تعبير لابد - فيما نرى - أن يستخدم صورة ما من صور الرمزية . الا أن برجسون لا يصور « الحدس » على أنه قادر على أن يعمل مستقلاً عن العقل ، وان كان يصف الحدس والعقل كما لو كانا على طرفي نقيض ؛ ويشبه برجسون الحدس بالفورة الداخلية الخلاقة التي تمكن الكاتب من أن يمزج كل ما جمعه من مواد أولية في وحدة يستحيل عليه أن يؤلفها مالم يجمع المواد بالمجهود العقلي أولاً . « وكمثال على ذلك نقول ان أى واحد منا اذا كان قد حاول الانشاء الأدبي يعرف أنه - بعد أن يكون الموضوع قد درس دراسة مستفيضة ، وجمعت مواد الأولية بأسرها ، ودونت كل الملاحظات - ما يزال ينقصه شيء آخر لكي يبادر الى عمل الانشاء ذاته ؛ ويعرف أن الأمر يقتضيها في أغلب الأحوال جهداً في غاية المشقة لكي نضع أنفسنا في صميم الموضوع مباشرة ، ولكي نسعى سعياً عميقاً بقدر الامكان وراء دفعة لسنا في حاجة بعدها الا أن نطلق لأنفسنا العنان . . . ويبدو أن الحدس الميتافيزيقي شيء من هذا القبيل ذاته ؛ والذي يناظر في هذا المجال الوثائق والملاحظات اللازمة للانشاء الأدبي هو جماع الملاحظات والخبرة التي يجمعها العلم الوضعي ، لأننا لا نحصل على « الحدس » من الواقع الخارجي - فذلك معناه تعاطف

« نعلم نفس مقلوب » .

وتتقترن نظرية برجسون في المعرفة - وهي النظرية التي أقامها على أساس التعارض بين « العقل » و « الحدس » - برأى في وظيفة العقل والحدس في نطاق عملية « التطور » ؛ فالذكاء - فيما يرى برجسون - يبدأ بصنع الآلات . ويصف برجسون « الغريزة » بأنها قوة فطرية لاستخدام الأدوات الطبيعية سواء كانت أعضاء من الكائن العضوي نفسه أو مواد أولية يجدها الكائن في بيئته على نحو مباشر ، فالذكاء قبل كل شيء هو قوة تصنع الآلات بوصفها أدوات مصطنعة : واذن فعبارة الانسان الصانع *homo faber* أي الذي يصوغ المواد ، هي أقرب من عبارة « الانسان العارف » *homo sapiens* لوصف الانسان في فجر ذكائه . وهكذا يبدأ الذكاء بالاهتمام بصنع الأشياء من أجل الأغراض العملية ، وهو يحمل على الدوام طابع هذا الاهتمام العملي ؛ ويرى نموذج المعقولة في مصنوعات الانسان التي طابعها التفكك وانفصال بعضها عن بعض وقابليتها لأن تتكرر باعتبارها أنماطا متجزئة . أما الغريزة فهي استمرار لقوة الحياة المحدثة للتكوين العضوي لكنها غير واعية بذاتها وغير قادرة على التكيف ، فاذا استطاعت أن تكون منزهة عن الغرض وواعية بذاتها كانت « حدسا » ، وحينئذ تستطيع أن تحمل معها إلى الأمام ذلك الحافز الأصلي - حافز الحياة - فتستعين به على خلق صور جديدة . ذلك أن برجسون يفسر التطور بأنه نتاج دافع حيوي *élan vital* يتجلى في صور عديدة لا حصر لها ؛ وليس هذا التفسير للتطور فلسفة غائية بالمعنى الكلاسي ، تلك الغائية التي يسميها برجسون « ميكانيكية مقلوبة » ، لأن التطور فيها رهن بتحقيق غايات قدرت من قبل . كلا وليس فلسفة حيوية كما يفهم من الفلسفة الحيوية عادة ، لأن برجسون لا يستعين « بمبدأ حيوي » يفرضه على المقومات الفيزيائية الكيميائية للكائنات العضوية ؛ بل

الأقرب إلى الصواب أنه يرى أن الطبيعة بأسرها نتاج لقوة تندفع متجلية في صور من التركيب المتعاضن جديدة وغير متوقعة ؛ هذه الصور تختزن الطاقة وتستغلها محتفظة بقوة نموها وبجدة تكيفها إلى حد معين ، ثم تنتكس إلى وحدة الرتبة التكرارية ، ثم يخمد ما فيها من طاقة في آخر الأمر . فالكون - فيما يقول برجسون - يبدى اتجاهين : فهناك « واقع يسعى إلى أن يجعل من ذاته واقعا يسعى إلى إبطال ذاته » ، والقوانين التي تتحكم في هذا الاتجاه نحو التكرار وتوزع الطاقة هي قوانين « المادة » ، والاتجاه المضاد هو دفعة « الحياة » ؛ فهنا في كتاب « التطور الخلاق » يصور برجسون المادة على أنها اتجاه حقيقي في الطبيعة مضاد للحياة ويمثل تدهور الحياة إلى وحدة الاطراد . ويتحدث برجسون عن « المادة » أيضا بوصفها الصورة التي تنتج عن التثبيت المصطنع لمجموعة من المدركات التي حيزها العقل في مكان ؛ ولعلنا نجد الرابطة بين هذين الرأيين في اعتقاد برجسون بأنه كلما زاد ما تبديه الأشياء من ميل مضاد للحياة ، صارت أكثر طواعية لهذا النوع من التناول العقلي . لكن فكرة المادة المحضة وفكرة الدفعة الحيوية الحرة الخلاقة المحضة ليستا في الحقيقة سوى فكرتين مجردتين ؛ لأن ما يتصف بالرتابة والآلية وما يتصف بالحياة والابداع لا يوجدان قط - كما يقرر ذلك برجسون في كثير من الأحوال - منفصلين تمام الانفصال كل عن الآخر ، لكن اهتمامه بإبراز الفارق بينهما هو بمثابة الأساس من فلسفته كلها وانا لنجد تطبيقا خاصا له في كتاب « منبع الأخلاق والدين » (١٩٣٢) . ففي هذا الكتاب يتحول برجسون عن علم الحياة إلى علم الاجتماع الأخلاقي والديني ؛ وهو يصف الأخلاق « المغلقة » والدين الذي يقوم على العرف الاجتماعي بأنها قوة المحافظة في مجتمع محدود تعمل على تماسك الجماعة الاجتماعية وحمايتها . وانه ليتابع في تحليله هذا تحليل المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي يتزعمها دوركايم متابعة وثيقة ؛ فالحاجة إلى التماسك



برديايف ، نقولا (١٨٧٤ - ١٩٤٨)

والثبات تبطل بالتحام الجماعات المحدودة ، والجماعات التي تلتحم بالأخلاق المغلقة هي دائما جماعات محدودة ، لا بحكم تعريفها فحسب ولكن لأنها لا تحتفظ بطريقتها في الحياة الا عن طريق صراع فعلي أو ممكن مع غيرها من الجماعات . فالانسانية باعتبارها كلا ليست بناء على ذلك جماعة من هذا النوع ، وأولئك الأشخاص من أنبياء وقديسين المفعمة نفوسهم بحب يتجاوز نطاق الجماعة المحدودة متجها نحو الانسانية بأسرها ليستقون من منبع آخر . والتشابه ظاهر بين الأخلاق المغلقة والعمليات التكرارية التي يدرسها العقل ؛ فالأخلاق « المفتوحة » والدين « المفتوح » صورتان من الحدس مصدرهما اتصال مباشر بينايع الحياة في « الدافع الحيوى » وفى هذا الكتاب الأخير « منبع الأخلاق والدين » لا يرى برجسون بأسا في أن يسمى هذا الدافع « بالمحبة » ، التي « اما أن تكون هي الله ذاته واما أن تكون مستمدة من الله ؛ الا أنه لم يعرف علانية أن كان قد قبل في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ويقال انه ظل محتفظا بعقيدته الى ما قبل موته مباشرة ابقاء على تضامنه مع الشعب اليهودى في وقت شدته .

وقد كتب برجسون مؤلفاته بأسلوب غير اصطلاحى متدفق مقنع ؛ وتتجلى في مؤلفاته معرفة واسعة بما كان سائدا في عصره من نظريات في علم الحياة وعلم النفس ، كما تتجلى فيها قوة عاطفية بلغت أحيانا حد القدرة على الرؤيا . الا أن غيره من الفلاسفة قد أخذوا عليه أنه يكتب مستخدما مجازات لا يقدم لها شرحا ، وأنه يفتقر الى العرض الصارم لأفكاره الرئيسية وخاصة فكرتى « الديومة » و « الدافع الحيوى » والدعوى القائلة انهما شيء واحد .

برديايف ، نقولا : (١٨٧٤ - ١٩٤٨) ، ولد في روسيا وبقي هناك حتى نفى في عام ١٩٢٢ ، حيث أقام أولا في ألمانيا ، ثم في

فرنسا . ولما كان برديايف عضوا مخلصا للكنيسة الروسية الأورثوذكسية ، وجب علينا أن نصنف برديايف في أغلب مؤلفاته باعتباره مفكرا دينيا ، وباعتباره داعية من الدعاة الاجتماعيين والسياسيين أكثر منه فيلسوفا بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . فقد كان مقصده مقصدا عمليا - هو اقامة نظام اجتماعى مسيحى - أكثر منه مقصدا نظريا ، وكانت دعواه الفلسفية الأساسية هي التفرقة بين العالم المادى الحاضع للقانون الطبيعى وللضرورة ، ذلك العالم الذى يعد الانسان من حيث هو حيوان جزءا منه ، وبين عالم الحرية الاسمى الذى يعد الانسان من حيث هو روح جزءا منه ؛ وهو موقف يذكرنا بتفرقة كانت بين عالم الظواهر وعالم الباطن (النومين) .

برنتانو ، فرانس : (١٨٣٨ - ١٩١٦) ، فيلسوف ألماني نمساوى أسهم بإضافات هامة في ميدان علم النفس الفلسفى ؛ ولما كان برنتانو قد ولد في أراضى الراين ، فقد صار أستاذا للفلسفة في جامعة فرتزبورج الكاثوليكية ، لكنه استقال من منصبه وخرج من سلك الكهنوت بعد اعلان « عصمة البابا » في عام ١٨٧١ . ثم قبل برنتانو أن يشغل كرسيًا للفلسفة بجامعة فيينا ، لكنه تخلى عن منصبه في عام ١٨٨٠ ليعود الى جامعة فيينا من جديد في منصب مدرس . ولقد قضى برنتانو سنواته الأخيرة بفلورنسا ؛ أما أهم كتابين من تأليفه ، فهما « علم النفس من الوجهة التجريبية » (نشر في ١٨٧٤) وطبع ثانية في (١٩١١) و « مصدر المعرفة الأخلاقية » (نشر في ١٨٩٩) الذى أثر في مورابان تأليفه كتابه في « أصول الأخلاق » . أما مؤلفاته التى نشرت بعد موته فهي على جانب من الأهمية والقيمة .

يحاول برنتانو في كتابه « علم النفس » أن يضع « تخطيطا للنفس » ، أى تخطيطا منطقيا للمدرجات العقلية يمكن أن يكون تمهيدا لا غنى عنه لعلم نفس تجريبى . وهو يفترض - دون أن

يضع افتراضه موضع السؤال - أن العالم يحتوى « نوعين » من « الظواهر » هما الظواهر « الفيزيائية » والظواهر « النفسية » ، ويحاول أن يستكشف (١) سمة ما أو مجموعة من السمات يمكن أن تكون « مميزة » للظواهر النفسية ، (ب) بعض « الفئات الأساسية » التي يمكن أن تصنف الظواهر النفسية فيها .

أما فيما يتعلق بالخواص التي تميز الظواهر النفسية ، فإن برنتانو يذهب الى أنها هي (١) « القصدية » أو الاتجاه نحو موضوعات (ب) انكشاف مباشر لا يخطئ « لادراك باطنى » بحيث يكون ذلك الادراك هو نفسه الفعل موضوع الادراك ؛ وبرنتانو يعنى بكلمة « القصدية » (المشتقة من المصطلح الاسكولائى ، الوجود بالنية) ما نتبينه من كون أكثر الأفعال الدالة على حالات عقلية هي أفعال غير ذات معنى (أو أنها ذات دلالة ضمنية فحسب) ما لم نضع فى اعتبارنا « التعبيرات الدالة على المفعول به » المناسبة التي تقرر « ما » ينصب عليه النشاط العقلى الذى يعبر عنه الفعل . فاذا قيل عنى اننى ألاحظ ، فإن ملاحظتى هي « ل » منزل أو شجرة على سبيل المثال ؛ واذا قيل عنى اننى أشك ، فإن شكى يدور - مثلاً - « حول » تساوى ٢ + ٢ مع ٤ ؛ واذا قيل عنى اننى مسرور ، فلا بد أن يكون هناك شيء ما أنا مسرور « به » . الخ . وفى الطبعة الثانية من كتابه ينبه برنتانو الى نقطة فى غاية الأهمية هي أن القصدية ليست علاقة بين العقل من ناحية وموضوع ما من ناحية أخرى ، بل هي « علاقوية » فحسب أو « شبيهة بالعلاقة » Relativlich ؛ فعلاقة العقل بـ « س » من الأشياء تستتبع أن يكون « س » موجودا ، بينما اتجاه العقل الى « س » لا يستتبع ذلك عادة . أما ما يميز موقف برنتانو ، فهو أنه يعتقد أن هذا « الشبه العلاقى » نهائى ولا يحتاج الى مزيد من التحليل .

وبرنتانو فى تصنيفه للظواهر العقلية

لا يسلم الا بفئات أساسية هي : (١) الحاضرات vorstellungen ، والأمر يقتصر فيها على أن شيئا ما يكون حاضرا أمام العقل (ب) الأحكام ، وفيها « يقبل » شيء ما بوصفه واقعا أو تقريراً لواقع ، أو « يرفض » لأنه ليس كذلك (ج) ظاهرتا الحب والكراهية ، وهما حالتان من القبول أو الرفض لكل منهما جانبا الإدراك والنزوع . وليس فى الحالة (١) تفرقة بين الصواب والخطأ لكن هذه التفرقة توجد فى الحالة (ب) ومعياريها وضوح الشيء بذاته وضوحا Evidenz فى داخل النفس ؛ أما فيما يتعلق بالحالة (ج) ، فإن برنتانو يرى أن بعض أفعال الحب والكراهية أو التفضيل تتصف بطابع هو أنها تبرر ذاتها بذاتها فى داخل النفس ، ذلك الطابع الذى ينتهى بنا الى معرفة ما هو خير مطلق وما هو شر أو ما هو أفضل ؛ فاللذة على سبيل المثال خير مطلق .

بروتاجوراس : ولد فى أبديرا ، وهو

السفسطائى الاغريقى الذى ازدهر فى حوالى عام ٤٥٠ - ٤٤٠ قبل الميلاد . اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أى أنه معلم التفوق فى الشئون العملية أو المهارة السياسية والبيانية ، وقد عمل فى مدن كثيرة وكان يتقاضى أجرا على تعليمه . وتنسب له عدة كتب فى المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشرى ؛ وقد هاجم بروتاجوراس الجمود فى كل من الديانة والفلسفة اللتين سادت فى عصره ، أما عن الآلهة فقد قال : « لا أستطيع أن أعلم ان كان الآلهة موجودين أو غير موجودين وعلى أية صورة هم ، فإن أمورا كثيرة تعوق هذا العلم ، فمن غموض الموضوع الى قصر الحياة الانسانية » . وعنده أنه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أى موضوع ، وكل عبارة منها يمكن أن تكون صادقة تبعا لما تحيط بها من ملابسات ؛ فليس هناك صدق واحد مطلق لكى يكتشفه الانسان ما دامت طبيعة الانسان تتدخل تدخلا وثيقا فى أى حكم من الأحكام ، وهذا على الأرجح هو تأويل عبارة بروتاجوراس الشهيرة « الانسان مقياس كل شيء ».



برود ، شاری دنیار (۱۸۸۷ -)

فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة » . ويبدو أن هذه العبارة موجهة بصفة خاصة ضد غلو المدرسة الاليلية في مشكلة الوجود ، التي كانت موضوعا لفحص نقدي قام به جورجياس أيضا وهو معاصر بروتاغوراس . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

برود ، شارلي دنبار : (١٨٨٧ -) ، فيلسوف انجليزي ، وزميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج ، وكان أستاذا يشغل كرسى « نايت بريديج » للفلسفة الأخلاقية منذ سنة ١٩٣٣ حتى سنة ١٩٥٣ ؛ أما قبل هذه الفترة ، فقد عمل - بعد أن حاضر بكليتي سانت أندروز وندى - أستاذا للفلسفة بجامعة برستول . ولما كان قد تأثر تأثرا شديدا بكثير من فلاسفة كيمبردج السابقين ومن بينهم رسل ومور وكذلك و . ا . جونسون و ماكتجارت (الذي اتخذ برود من فلسفته موضوعا لبحث يستغرق مجلدات ثلاثة) ، فإنه لا يدين بالشئ الكثير في فلسفته للتأثيرات الأجنبية ولا يدين بشئ على الإطلاق لفتحششتين وهو الذي أثر في معظم فلاسفة كيمبردج تأثرا عميقا . على أن دراسته الأساسية التي تلقاها في العلوم الفيزيائية مقترنة بمزاج رزين حذر هي التي أثرت في نظريته الى الفلسفة بأكملها ؛ فهو لا يتوقع بل ولا يطالب قط في نطاق الفلسفة أن يبلغ نتائج يقينية ويكتفى بالنتائج اذا جاءت الاحتمالات مرجحة لها . والحقيقة أنه يتحاشى في أغلب الأحوال أن يورط نفسه في « أية » نتيجة بعينها مكتفيا بأن يعرض المزايا والعيوب النسبية في النظريات المتنافسة ؛ فبرود لا يزعم لنفسه مهمة البناء كلا ولا مهمة الهدم ، لكنه يزعم لنفسه « على أكثر تقدير قدرة أكثر تواضعا (وان كانت مفيدة) هي القدرة على بسط ما هو صعب من الأمور بسطا واضحا وعلى نحو غير مسرف في سطحيته » . وبينما يعترف

بأن الفلسفة التأملية التي تصل الى نتائج عامة عن طبيعة الكون ذات قيمة ، وخاصة اذا كانت كالمثالية البريطانية لا تغفل الاعتبارات الاجتماعية والأخلاقية والجمالية والدينية ، فإنه قد رأى أن هذه الفلسفة لا تصلح له فیتبعها ؛ فهو لم يكتف بأن ينكر على النسقات الفلسفية - حتى ما سيؤلف منها في المستقبل - أن تكون نهائية في نتائجها ، بل يشك أيضا في أن يكون من الممكن لأية محاولة ترمى الى بناء نسق من هذه النسقات أن تكون مجدية قبل أن يحدث تقدم كبير في الفلسفة النقدية . وهي الفلسفة التي تقوم بمهمتين رئيسيتين هما : (١) « أن تحلل وأن تعرف ما يستخدم في الحياة اليومية وفي العلوم الخاصة من مدرجات عقلية » من قبيل فكرة الوضع المكاني ، وفكرة الشخص ، والعلة ، والمادة ، والتغير ، والادراك الحسى ؛ وعليها بعد أن تقوم بهذا (٢) أن تنقد القضايا الأساسية التي تتضمن هذه المدرجات . هذا النوع من الفلسفة يحرز تقدما - في نظر برود - بقدر ما يستبدل بالمعتقدات الفاضلة والغريزية معتقدات واضحة أخضعت للتحليل واستطاعت أن تصمد للنقد . وهو في قيامه ببعض جوانب الفلسفة النقدية بهذا المعنى ، في سلسلة من الكتب الضخمة التي يعنى بعضها عناية خاصة بمدرجات الفيزيكا ، يتبع خطة في البحث قوامها في معظم الأحوال هو أن يحلل النظريات الحالية وبديالاتها الممكنة وما يقف في صالحها أو ضدها من الحجج تحليلا دقيقا ؛ كما هي الحال مثلا في كتابه « العقل ومكانه في الطبيعة » حيث ينظر في سبع عشرة نظرية في العلاقة بين العقل والمادة ، والنظرية التي تفوز بأكثر قدر من حظوته هي إحدى نظريات « المادية الطارئة » . وفي هذا الكتاب وفي غيره من كتاباته ، يوجه برود اهتماما الى البحث النفسى ؛ وان لم يكن على استعداد لأن يسلم بإمكان الخلود بمعنى بقاء النفس (وهذا ما يبحثه بحثا مستقيضا) لأنه يرجع الظواهر اللاجسمانية المزعومة الى بقاء « عامل نفسى » بعد

النظرية والاستدلال الرياضى فى النظريات العلمية،
ويناقش أيضا حقيقة القوانين الطبيعية .

بسكال ، بليز : (١٦٢٣ - ١٦٦٢) ،
فرنسى ؛ اشتهر بحق بأنه رياضى وعالم ولاهوتى
وواحد من أوائل كبار كتّاب النثر الفرنسيين
أكثر من اشتهاره بأنه فيلسوف بالمعنى الضيق
لهذه الكلمة . انصرف فى سنواته الأولى الى
الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وتجاربه على
البارومتر مشهورة . وكان ارتقاء أخيه لـ « بوى دى
دوم » بارشاده تعزيزا حاسما لنظرية ضغط الهواء
التي لم تتقدم الا حديثا ؛ فالبارومتر الذى حمله
أخو بسكال كان يهبط بانتظام فى أثناء صعوده .
وفى عام ١٦٥٤ ، مر بسكال بتجربة عميقة هى
تجربة تحوله الدينى اذ أصبح مشايعا قويا لجماعة
الجانسينيين ، ومنذ ذلك الحين وجه كثيرا من جهده
الى الدعوة والمحااجة فى اللاهوت والدين ، ومع ذلك
استمر يعمل فى الرياضيات بين الحين والحين فبذل
بعض الجهد فى نظرية شبه الدائرة تمهيدا لنظرية
حساب التكامل والتفاضل ؛ وبالإشتراك مع
فرما وضع بسكال أسس النظرية الرياضية
فى **الاحتمال** . وبعد وفاته نشر له كتابه
« الحواطر » وهو بالنسبة الى سائر عمله أكبر
ما يثير اهتمام الفيلسوف ، وأبرز ما فيه أنه يدل
على معقولية الايمان على أساس أنه ليس ثمة أسس
عقلية لا للايمان ولا لعدم الايمان وعلى ذلك لا يكون
الايمان أقل معقولية من عدم الايمان ؛ وما دام
الأمر كذلك فمن الأصوب أن نراهن على صحة الدين
مادامت هذه الخطة تتضمن الكسب اذا كان الدين
صحيحا دون ما خسارة فادحة اذا كان زائفا .
والقسم من الكتاب الذى يحتوى على نظرات فى
الهندسة فيه أيضا بعض الملاحظات الصائبة
والواضحة فيما يتعلق بالتعريف وطبيعة النظم
الاستنباطية .

بطرس الأسباني : ويعرف أيضا باسم
بطرس أسبانوس ، عاش فى القرن الثالث عشر

الموت ، وهذا العامل كان يشكل مع المخ والجهاز
العصبى مركبا كانت الناحية العقلية فيه صفة
طارئة عليه . ولقد كتب برود فى الأخلاق
أيضا ، وان كانت تفسيراته فى هذا المجال لبعض
الفلاسفة الكبار ؛ والأهمية التى يعزوها لمؤلفات
هـ . سيدجويك عرضه للشك الى حد بعيد ؛
على أن أهم مؤلفاته وأعسرها على المتابعة هو كتابه
الضخم عن ماكتجارت .

بريثويت ، رتشارد بيفان : (١٩٠٠ -
) ، فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ للفلسفة
الأخلاقية يشغل كرسى « نايت بريدج » بجامعة
كيمبردج منذ عام ١٩٥٣ ، عمل منذ ١٩٢٤ زميلا
بكلية كينجز (كلية الملك) بكيمبردج ، حيث
درس الفيزيكا أولا فالرياضة فالفلسفة ؛ وهو
- وان كان فيلسوفا من فلاسفة العلم - الا أنه قد
عنى بأن يضع تفسيرا للعقيدة الدينية يجعلها
منبعة فى نظر الفيلسوف التجريبي الممعن فى
تجريبيته ، وبأن يقيم الاختيار الأخلاقى على
أساس عقلى مستعينا فى ذلك بتطبيق النظرية
الرياضية فى الألعاب على مواقف الصراع (عند
اختيار فعل ما) . هذا التطبيق لنظرية الألعاب
التي طورها علماء الاحصاء هى أهم تجديد فى
مؤلفه الرئيسى « التفسير العلمى » ؛ وفيه يستند
الى تلك النظرية فى « السياسة البصيرة » عند
الاختيار بين فروض احصائية ، وفى هذا الاختيار
ما يتيح لنا القيام بعملية رفض (لبعض الفروض) ،
وبهذا يضمن لنا أن تكون عبارات الاحتمال ذات
معنى تجريبي ، وذلك بأن يتيح لها أن تكون
« مؤقتا » قابلة للدحض عن طريق الخبرة على
أن يخضع الرفض للمراجعة بعد كل سلسلة
جديدة من الاختبارات ؛ الا أن اتباع هذه الخطة
غير ضرورى فيما يتعلق بالحالة القصوى ، حالة
العبارات الكلية التى هى قابلة بطبيعة الحال
للدحض « الحاسم » (عن طريق مثل جزئى واحد
من الأمثلة الجزئية السالبة) . ويفسر بريثويت
فى نفس الكتاب استخدام « النماذج » والأفكار



بسکال ، بلیز (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳)

ويعتقد البعض أنه بطرس الفونسي ولكنه الآن بصفة عامة يعرف على أنه هو نفسه بطرس جوليانى الذى ولد فى لشبونة حوالى عام ١٢١٠ - ١٢٢٠ . تعلم جوليانى فى باريس وكان طبيباً للبابا جريجورى الخامس فى فيترى عام ١٢٧٢ ، ومطران براجا ، وكاردينال توزكولوم عام ١٢٧٣ ، وانتخب للبابوية باسم جون الحادى والعشرين فى ١٣ سبتمبر عام ١٢٧٦ ، وتوفى فى ٢٠ مايو عام ١٢٧٧ نتيجة لانهيار غرفة مكتبته التى كان قد ابتناها قبل ذلك .

وفى رأى ك . برانتل أن كتابه « المجموعة المنطقية » الذى ظل مرجعاً أساسياً فى المنطق حتى القرن السابع عشر ، كان ترجمة عن نص يونانى فى القرن الحادى عشر منسوب الى ميخائيل بسيلوس ؛ ولكن هذا رأى سرعان ما دحض ، وقد بات الآن معلوماً أن الأصل المفروض يرجع الى نسخة تاريخها بعد ذلك التاريخ بكثير .

ومن الرسائل الاثنتى عشرة التى منها تتكون « المجموعة » ، نجد أن الرسائل الخمس الأولى وتضاف إليها الرسالة السابعة انما تقابل فى طريقتها الرائعة من حيث الایجاز والصورى كتب « الأورغانون » لأرسطو باستثناء « التحليلات الثانية » ؛ على أن الرسالتين الحاصتين بالمحمولات و « المقولات » (٢ ، ٣) قد وضعتا بعد الرسالة التى تقابل بارى ارمنياس ، وكان وليم الشيرزودى قد أخذ قبل ذلك بهذا الترتيب - وهو أستاذ ربما كان بطرس قد درس عليه فى باريس - وذلك فى كتابه « تمهيد للمنطق » . وأما بقية رسائل المجموعة ، وهى الرسالة السادسة ثم الرسائل الواقعة من ٨ الى ١٢ ، فتكون « المنطق الحديث » ويدور بحثها حول « خواص الحدود » والفرض والاطناب وما الى ذلك ، ثم قطعت سلسلة هذه البحوث برسالة أخيرة فى « المنطق القديم » وموضوعها المغالطات . ومما يجدر ذكره أن أفضل الشواهد تشير الى ذلك التوليف بين القديم والحديث

على أنه توليف أصيل ؛ وشيرزود له من قبل سابقة فى هذا السبيل .

وطريقة شرح القياس هى الابتكار المأثور فى « المجموعة » ، وهى التى كتب لها أن تكون ذات تأثير كبير ؛ فالمقدمة الكبرى هى التى توضع أولاً بحكم التعريف ، والحد الأكبر هو بحكم التعريف الحد الذى يظهر فى المقدمة الكبرى . وهنا يضيف بطرس الى الشكل الأول التعريفات التى كان شيرزود - متابعاً يوثيوس (بوس) فى ذلك - قد ارتآها للشكلين الثانى والثالث فقط . ولقد شرح بافاضة ابعاد الاشارة الى النتيجة ابعاداً تاماً وذلك عن طريق تعريفه للقياس بأنه يتألف لا من ثلاث قضايا بل من اثنتين هما « المقدمتان » ؛ وإن هذا الجهاز الماوراء المنطقى لىتميز بطبيعة الحال من التحديد الذى يظهر بعد ذلك بكثير ، والذى يقرر بأن المقدمة الكبرى - التى تعرف بأنها تحتوى على الحد الأكبر ، ثم يعرف هذا الحد الأكبر نفسه بأنه محمول النتيجة - يجب أن توضع أولاً على أن هناك من المسوغات ما يجعلنا نرى أنه فى القرنين السادس عشر والسابع عشر قد أسئ فهم الطريقة البطرسية على أنها تأكيد لهذا القول ، وأن عدم التمييز بين مجموعتى التعريفات هو الذى كان سبباً فى قيام هذا المبدأ الغريب وانتشاره .

ولقد كتب بطرس كذلك « تألف المقولات » الذى نجد فيه المبدأ القائل بأنه « عندما تسلب قضية عطفية بأكملها ، فلا ينسحب السلب على أى جزء واحد من أجزاءها ، ويجوز أن يكون اما هذا الجزء واما ذاك صادقاً » ؛ وتلك هى احدى حالات التعادل القائمة بين السلب والشرط المتصل والشرط المنفصل ، وهو التعادل الذى كان فيما مضى ينسب الى دى مورجان وأما الآن فكثيراً ما يسمى باسم **وليم الأوكامى** .

بلاك ، ماكس : (١٩٠٩ -) ، ولد فى روسيا ، لكنه تلقى تعليمه النظامى فى إنجلترا ،

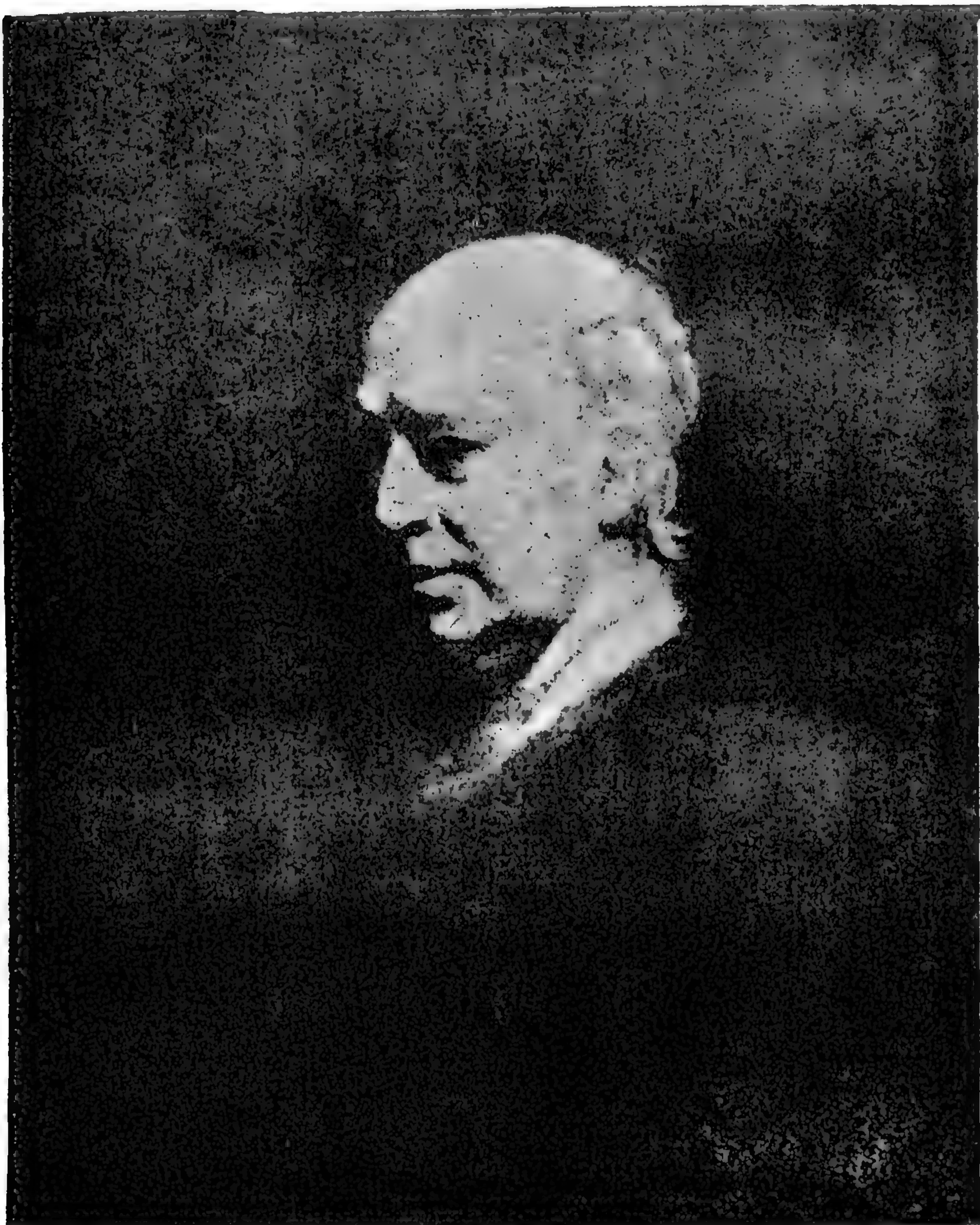
ويشتغل بتدريس الفلسفة في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٤٠ ، وهو يعمل في الوقت الحاضر أستاذا للفلسفة بجامعة كورنل . على أن الاهتمامات الرئيسية لبلاك باعتباره أستاذا للفلسفة منصبة على أسس المنطق والرياضة ، وعلى نظرية المعرفة وفلسفتي اللغة والعلم ؛ ويميل فكره بحكم مزاجه الى النزعة التجريبية والنزعة التحليلية ، وهو ما انفك مناصرا غيورا لكل من الادراك الفطري السليم والمعرفة العلمية ضد شتى أشكال النقد المعادي لهما . وعلى الرغم من أنه قد تأثر في نظريته بـ **برسل ومور وبالوضعيين المناطقة** ، الا أنه ما انفك ناقدا نافذا لكثير من المبادئ التي يناصرها هؤلاء المفكرون ، يضاف الى ذلك أنه وان كان ملحوظ المكانة في نشره للمنهج اللغوي في التحليل الفلسفي المرتبط بـ **فوتجشتين** ، الا أنه لم يكن تابعا متمسكا تمام التمسك بسنن هذه الطريقة سواء في استخدامه منهج التحليل اللغوي أو في اختياره للمشكلات التي «أبق عليها هذا المنهج ؛ بل لقد كان بلاك - على العكس من ذلك - غير ملتزم باتجاه معين في فلسفته ، وقد استخدم مجموعة متباينة من الطرق الفنية العقلية استخداما سليما في مناقشاته لمشكلات معينة تفاوتت أنواعها تفاوتاً بعيداً .

لقد أكد بلاك أهمية تمحيص المسائل الفلسفية تمحيصاً ينصب فيه الانتباه الدقيق على السياق (اللغوي) الذي تتحدد به معاني الألفاظ التي ترد في صياغة هذه المسائل ؛ وقد حاول أن يثبت أن كثيراً من المشكلات الفلسفية التقليدية (مثل المشكلة المتصلة بما إذا كان في استطاعة المرء أن يعرف أن عقول الآخرين موجودة ، أو مشكلة البرهنة على سلامة الاستدلالات الاستقرائية على نحو شامل) هي مشكلات زائفة ، ومرد ذلك الى حد كبير هو أن العبارات التي تصاغ فيها هذه المسائل تخرج على هذا الشرط الذي يقتضيه التحليل السياقي . الا أن بلاك لم ينشر بعد أي بحث منسق يتناول فيه فلسفة اللغة أو فلسفة العلم ، وان كان قد قام

بتحليلات بناءة هامة لعدد من الأفكار الأساسية في هذين الموضوعين ؛ وهو على وجه الخصوص لم يقتصر على أن أخرج تحليلات نقدية لكثير من فلسفات الاستقراء التقليدية والمحدثة ، بل وضع أيضاً تخطيطاً لطريقة استقرائية القصد منها إضفاء المشروعية على مبادئ الاستدلال الاستقرائي دون استعانة بافتراضات تصادر على المطلوب .

بلانشارد ، براند : (١٨٩٢ -) ، أشهر من يمثل في الفلاسفة الأمريكيين وجهة نظر تطورت عن **المثالية المطلقة** التي ازدهرت في أكسفورد في الجزء الأول من هذا القرن . وأهم مؤلفاته كتابه « طبيعة الفكر » (١٩٣٩) ، وهو يصف في هذا الكتاب تطور الفكر البشري وصفا يقوم على أساس نفسي من ناحية وعلى أساس منطقي من ناحية أخرى ؛ فهو يرى أن في إمكاننا - بل وعلينا - أن نصف الفكر على أساس نفسي ، لكننا لن نتمكن من فهم تطوره ما لم ننظر اليه على أنه يهتدى في تطوره بمثل منطقي أعلى . والمثل المنطقي الأعلى نسق فلسفي كذلك النسق الذي يتصوره القائلون بنظرية الاتساق في **الصدق** ، وفي هذا النسق ترتبط جميع الأفكار بعضها ببعض على نحو ضروري ؛ وعلينا أن نبحث عن الضرورة أينما اتجه تفكيرنا ، أما المحاولات التي تسعى الى أن ترد الضرورة الى ما هو تجريبي كما هو الحال عند هيوم في العلية ، أو الى تحصيل الحاصل كما هو الحال في النظريات التي تقال عن **القبلي** سواء كانت في صورتها التقليدية أو في صورتها اللغوية ، فيتخذ منها بلانشارد هدفاً لهجوم لا يفتر .

بنتم ، جيريمي : (١٧٤٨ - ١٨٣٢) ، هو زعيم القائلين بمذهب **المنفعة** من الانجليز . ولد في لندن ابناً لوكيل دعاوى ثرى وتلقى من التعليم ما يؤهله لمهنة أبيه ؛ لكن اهتمام بنتم بالقانون كان من ضرب آخر ؛ ذلك أنه لما قرأ هلفيتيوس وهو في الثامنة عشرة من عمره ، تأثر « بمبدأ السعادة القصوى » بصفة خاصة ، وهو



بنتام ، جیریمی (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲)

المبدأ الذى أخذه هلفيتيوس عن جوزيف بريستلى . ومن ذلك الحين فصاعدا ، كرس بنتام حياته لاقامة أساس علمى للتشريع والقضاء ؛ وجعل بنتام مهمته الأولى أن يدحض أساس « القانون الطبيعى » والسابقة التاريخية ، ذلك الأساس الذى بنى عليه بلاكستون دفاعه عن الدستور البريطانى . وقد انتهى به اهتمامه بنظرية القصاص الى أن يصمم سجننا نموذجيا أو « بيتا للمراقبة » ، وهى خطة وافقت عليها الحكومة وان لم تنفذها قط . وفى عام ١٧٨٥ سافر بنتام الى روسيا ليزور أخاه صموئيل الذى كان يعمل مهندسا بالحكومة ، وما ان عاد الى انجلترا حتى استأنف جميع أنواع الاصلاح القانونى والاجتماعى والاقتصادى والتربوى مطبقا فى كل نوع من أنواع الاصلاح منهجه الذى لا يكل ، « منهج التفاصيل » . وبعد سنة ١٨٠٨ كان من جراء تأثير جيمس هل فيه أن صار نصيرا من أنصار التشريعات النيابية والاصلاح الجذرى للبرلمان ؛ وكان فى ذلك الوقت قد كون دائرة من الأصدقاء والتلاميذ الذين كان يعهد اليهم فى كثير من الحالات بمراجعة الأسلوب فى مخطوطات كتبه أو بنسخها أو بترجتها ؛ من هنا عادت عليه ترجمة « دومون » الفرنسية لمؤلفاته بشهرة عمت أوروبا ، وأصبح ملهما وهاديا لأنصار مذهب الأحرار فى جميع أرجاء العالم . وتوفى بنتام أثناء فتنة قانون الاصلاح ، ويمكن مشاهدة جثمانه المحنط فى الكلية الجامعية التابعة لجامعة لندن ، والتى كان بنتام أحد مؤسسيها الرئيسيين .

يقدم بنتام نظريته الأساسية فى المنفعة فى كتابه « مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع » (١٧٨٩) ، وفى هذا الكتاب يرى بنتام أن ما يحفز الانسان الى العمل دائما هو رغبة لتحصيل لذته الخاصة أو لتجنب ما يعرض له من ألم ؛ « فلقد أخضعت الطبيعة بنى الانسان لحكم سيدين ذوى سلطان هما « الألم » و « اللذة » . . انهما يتحكمان فىنا تحكما يشمل كل ما نفعله وكل ما نقوله وكل ما نفكر فيه من أمور » . هذا مبدأ نفسى أو ميتافيزيقى ؛

أما المبدأ الأخلاقى ، فهو أن علينا أن نستحسن الأفعال أو نستبهجنها وفقا لما تنقسم به من اتجاه الى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية فى هذه الأفعال من سعادة أو نفع أو لذة أو خير ؛ فاذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال ، كان علينا اذن أن نضع فى اعتبارنا سعادة الجميع . ويفرق بنتام فى نظريته بين أحكام الاستحسان أو الاستهجان من ناحية ومجرد الحب أو الكراهية من ناحية أخرى ؛ فالانسان لابد أن « يحب » ما يرى فيه نفعه . لكنه يعد الفعل « صوابا » اذا رأى أو اعتقد أنه سيجلب أقصى قدر من النفع أو السعادة على جميع من يتأثرون به ، أى أكبر قدر ممكن من اللذة « كيفما كان توزيعه » بين الأشخاص (المعنيين فى الفعل) ؛ واذن فلكى نطلق أحكاما خلقية فلا مناص لنا من أن نقيس الآلام واللذات وأن نقارن بين ما يخص أحد الأشخاص من آلام ولذات بما يخص الآخر منها . ويقدم بنتام سبعة « اعتبارات » علينا أن نضعها نصب أعيننا (فى قياس الآلام واللذات) ، وهى : شدة اللذة (أو الألم) ، ومدتها ، ودرجة يقينها ، وقربها ، وخصوصيتها (أو قابليتها لانتاج مزيد من اللذات) ، وخلوصها (قابليتها لأن تحدث دون أن تعقبها آلام) ، ومدتها - أى عدد من يتأثر بها من أشخاص . وهناك أنواع مختلفة من اللذة ؛ فثمة لذات فى الشعر وفى توافه الأشياء ، بل وفيما يقوم به المجرمون من جرائم دنيئة ؛ وليس للقاضى النزيه أن يسقط نوعا من اللذة من اعتباره لا لشيء الا لأنه لم يتح له أن يلتذ به . ويرفض بنتام التقاليد والسلطة الدينية و « الحدس » الشخصى للحقيقة الخلقية ، والقواعد العامة الوحيدة التى يسلم بها هى قواعد القانون ؛ وهو يخضع هذه القواعد للاختبار بمقياس المنفعة ؛ فهل تؤدي المراجعة العامة لهذا القانون الى زيادة السعادة الانسانية الى أقصى درجة يمكن الوصول اليها ؟ أما فيما يتعلق بالسلوك الشخصى ، فان بنتام يود أن يستغنى عن القواعد تماما ؛ اذ ينبغى للانسان أن يختار

الفعل الذى يصل بلذته الى أقصى مداها لا الفعل الذى تمليه عليه أية قاعدة .

فكيف يمكننا أن ندفع أفراد الناس - وهم الذين لا يحفزهم الا ما يتوقعون لأنفسهم من نفع - الى التصرف على نحو يؤدي الى السعادة العامة ؟ ويجب بنتاجم عن هذا السؤال بما يلي : (١) القانون بقصاصه ، والرأى العام بجزاءاته من ثواب وعقاب يحولان بين الناس وبين أن يأتوا من الأعمال ما يضاعد الصالح العام . (٢) المنفعة الذاتية المستنيرة تدل الناس على أن فى الصالح العام فى أغلب الأحوال منفعتهم الخاصة . و « ينتج » القانون انسجاما مصطنعا بين صالح الفرد والصالح العام ، فمن يتجه الى الكسب عن طريق الجريمة لابد أن يتبين - حيث يقترون الجرم بالقصاص - أن كفة الشقاء هى الراجعة . الا أن التربية « تكشف » انسجاما لا شك فيه بين المصالح ؛ اذ يبدو على وجه الخصوص أن مبادئ الاقتصاد السياسى تقدم براهين علمية جديدة على ما للتعاون من أثر فعال .

لقد ورث بنتاجم - ثم طوع - تعاليم لوك وهيسوم وبريستلى وتلامذة لوك من الفرنسيين ، وقد جاء تأثيره متنقلا من ج . س . مل ، الى هنرى سيدجويك ، الى ج . ١ . مور بصيغة خاصة وقد كان لهذا التأثير رد فعل عنيف فى كتاب ف . ه . برادلى « دراسات أخلاقية » (١٨٧٦) . والهدف الرئيسى الذى يوجه اليه النقد فى فلسفة بنتاجم هو المبدأ القائل بأن الناس لا يسعون الا الى لذتهم الخاصة ؛ فليس هذا المبدأ صحيحا اذا فهمنا اللذة بمعناها المألوف ، ولا يمكن التسليم به الا باعتباره تحصيليا لحاصل ، فكأنما نقول ان الناس يسعون الى ما يريدون أو ما يعتقدون أنه سيكون (بمعنى ما) خيرا لهم ؛ فاذا كان « الخير » و « اللذة » و « النفع » تعنى كل ما يهدف الناس اليه كائنا ما كان ، فمن العبث اذن أن ننصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، لأن هذه النصيحة لا تقدم لهم أى توجيه كائنا ما كان .

لكن الواقع أن بنتاجم لم ينصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، انما قدم لهم نصيحة بعينها وهى أنهم ينبغي عليهم أن يفعلوا ذلك بطريقة تتيح للناس على اختلافهم أقصى قدر من الخير « كما يرونه هم » (وهذا يعنى « مما يعتقدون أنه سيؤدي الى خيرهم » مادام الأمر متروكا لتقديرهم) ، فقولنا ان هذه هى الطريقة المثلى التى يحصل بها الانسان على أقصى قدر من سعادته ليس تحصيليا لحاصل . على أنه لابد من أن نضيف الى الحجج التى حاول بنتاجم أن يدعم مبدأه بها الالتجاء الى القوة (فى بعض الحالات) ، لكنها القوة التى قد تساعد على أن يغير الانسان من رأيه .

بوبر ، كارل . ز : (١٩٠٢ -) ولد وتعلم فى فيينا ، وعمل محاضرا أول للفلسفة بجامعة نيوزيلندا من ١٩٣٧ الى ١٩٤٥ ، ثم أستاذا للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد . وكانت اسهاماته الرئيسية فى منطق العلم ؛ وعلى الرغم من أنه لم يشارك فى الاتجاهات الأولى نحو مذهب الظواهر الذى أخذت به جماعة فيينا ، ولا فى التفسير الاداتى للنظرية العلمية التى ذهب اليها بعض أنصار التجريبية المنطقية فان الاتجاه العام لفكره يماثل الاتجاه الذى يرتبط فى الاذهان بهذه الحركة الفلسفية .

ولقد وضع بوبر فى كتابه الاول الذى ظهر فى عام ١٩٣٤ وترجم الى الانجليزية فى عام ١٩٥٩ بعنوان « منطق الاستكشاف » ، وضع تعريفا للعبارات العلمية بأنها تلك التى تنكر على شىء ما يمكن تصوره تصورا منطقيا أن يتحقق بالفعل ؛ وتبعاً لذلك لا يكفى لكى تعد العبارة علمية أن تكون هنالك بيئة من المشاهدات التى تؤيدها ، بل أنه من الضروري لمثل هذه العبارة أن تكون قابلة لأن تدحض بوسنطة حادث ما ممكن الحدوث وذو مكان وزمان محددين ، وهو حادث لو وقع لجاء مثلا على امكان لا يندرج تحت تلك العبارة . وان هذه السمة فى العبارات العلمية هى التى يرى بوبر

أنها تميز العلم من الميتافيزيقا ، وهو لذلك يقترح صيغة معدلة للفكرة التي تفسر الاحتمال بالتكرار النسبي للحدوث ، لكي يجعل العبارات المحتملة الصدق قابلة لأن تدحض وبالتالي تكون عبارات علمية ، ولكنه يضع كذلك تصورا للاحتمال المنطقي - يختلف عن فكرة تكرار الحدوث - وهو تصور يعتقد أنه أنسب لتقدير قيمة الشواهد التي يستشهد بها على صحة فرض علمي معين (انظر **كارناب**) . ويشتمل الكتاب - بالإضافة الى ذلك - على نقد عنيف لنظرة بيبكون الى المنهج العلمي (والذي يسميه « بالاستقرائية الكاذبة ») ويبرهن على أن استخدام منهج الاستنباط من الفروض هو الصفة المميزة للعلم الحديث .

وربما كان بوبر أوسع شهرة بكونه مؤلف كتاب « المجتمع المفتوح وأعداؤه » (الذي ظهر في عام ١٩٤٤ وظهرت طبعته الثانية في عام ١٩٥٠) ، فبالرغم من احتواء الكتاب على نظرات عدة في منطق العلوم الا أنه قبل كل شيء نقد صارم للفلسفات الاجتماعية (وبخاصة فلسفات أفلاطون وهيغل وماركس) التي تقلل من أثر الجهد الفردي الانساني وتشترك في الايمان بالقوانين الحتمية للتطور التاريخي ؛ ويعارض بوبر مثل هذه الفلسفات مدافعا عن سير المجتمع سيرا يواجه كل موقف بما يناسبه ، فذلك هو المنهج العلمي السديد الذي نتناول به المشكلات الاجتماعية .

ولدت **بوزانكت** ، **برنارد** : (١٨٤٨ - ١٩٢٣) ، ولد في آلنويك بانجلترا ؛ اعتزل التدريس بأكسفورد في عام ١٨٨١ ليكرس بقية حياته للتأليف وللعمل الاجتماعي ، وكان آخر فيلسوف بريطاني يؤلف نسقا فلسفيا كاملا يستوعب جميع أنماط الخبرة الانسانية . تأثر في فلسفته بهيغل على وجه الخصوص ، وهي فلسفة قد أقامها على أساس تصور الفردية اذا فهمنا الفردية بمعنى الانسجام بين مجموعة متباينة من الفروق ، واذا

فهمنا الفرد بمعنى « الكلي المتعين » في مقابل « الكلي المجرد » مما نجده في الاستدلال العلمي الذي يعمل مستعينا بقوانين عامة وبحذف الفروق وقد رأى بوزانكت فكرة الفردية هذه متمثلة في أشخاص البشر ، وفي الأعمال الفنية ، وفي الدولة ، وعلى نحو فائق في المطلق باعتباره المثل الأعلى النهائي الذي يجاوز هذه « الكليات المتعينة » الجزئية ويوحد بينها .

التقليدى ، وعدد كبير من المشكلات الأخرى الأكثر من ذلك تعقدا .

وفى تطبيق آخر للجبر على القضايا الشرطية، كاد بول يكتشف طريقة قائمة الصدق التى طورها فيما بعد تش . س . بيرس والمناطق المحدثون ؛ وقد طورت أفكار بول على يدى خلفه من المشتغلين فى هذا الميدان وخاصة شريدر ، ودراسة جبر بول فرع معترف به فى الرياضة الحديثة .

بونافنتورا : (١٢٢١ - ١٢٧٤) ، كان هذا هو الاسم الذى أطلق على جون الفيدانزى الذى أعلن قديسا فى عام ١٤٨٢ ؛ ولما كان بونافنتورا قد ولد فى إيطاليا ، فقد انضم الى سلك الرهبنة الفرنسيسكانى ، ودرس على الاسكندر الهاليسى بباريس ، وهنا تولى فيما بعد الكرسى الفرنسيسكانى للاهوت معاصرا لقسميه الدومينيكانى **توماس الاكوينى** ؛ وقد توفى بونافنتورا عام ١٢٧٤ بينما كان مشتركا فى مجمع ليون .

نستطيع أن نجد مبادئه الفلسفية فى شرحه على « أحكام » بطرس اللومباردى بصفة خاصة ، وفى رسالتيه القصيرتين ، وهما : رسالته فى « سبيل النفس الى الله » ورسالته فى « ارجاع الفنون الى اللاهوت » .

وقد كان تأليف بونافنتورا فى باريس معاصرا للمجادلات التى ثارت نتيجة لما كان لمجموعة الكتب العلية لأرسطو من وقع على الغرب ، وللأهمية المتزايدة التى كانت تكتسبها الرشدية فى الجامعات ؛ ويمكننا أن نتفهم موقفه الفلسفى على خير وجه اذا نظرنا اليه باعتباره رد فعل محافظ نسبيا من جانب رجل كان لاهوتيا قبل كل شئ ، وباعتباره عودة الى صياغة تفصيلية منسقة لما فى كتابات **أوغسطين** من مضمون فلسفى أفلاطونى . من هنا كنا نجد فى بونافنتورا العرض الصريح

الجبر العادية فى جوهرها ، استخدامها فى تناول المتغيرات تناولا رياضيا بحيث تشير س ، ص ، ع ... الى الفئات ، ويشير الرمز ١ والرمز صفر الى الفئة الكلية والفئة الفارغة على التعاقب (وان لم يكن بول هو الذى أدخل استخدام هذين المصطلحين). واذا كانت « س » - فى منطق بول الرمزى - تشير الى فئة ولتكن فئة الأشياء الحمراء ، فان « ١ - س » أو « \bar{S} » - اذا آثرنا الايجاز - تشير الى الفئة المكملة لها من الأشياء ، وهى فئة الأشياء التى ليست حمراء . ولقد أدخل بول عمليات مقابلة لعمليات الجمع والطرح والضرب فى الجبر العادى ؛ فاذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء ، و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة ، كانت « س ص » اذن تمثل حاصل ضرب الفئتين ، أى الأشياء التى هى حمراء ومربعة معا ؛ أما « س + ص » فتمثل فئة الأشياء التى اما أن تكون حمراء أو مربعة ، ولكن لا تتصف بالصفتين معا . (هذا المعنى الحاسم لعلامة « + » يميز جبر بول عن معظم المؤلفات التالية فى الجبر المنطقى) .

وبهذا الترقيم يمكننا أن نشير الى مجموعة محدودة من العبارات ذات الأهمية المنطقية ، فعلى سبيل المثال :

كل الناس فانون

تصبح : س (١ - ص) = صفر أو -
س ص = صفر

(أى أن « فئة الناس الذين ليسوا فانين ليست فارغة ») .

زد على ذلك أننا نستطيع أن نربط بين هذه التعبيرات ونجرى عليها عمليات منطقية وفقا لقواعد الجبر لكى نستخلص منها تعبيرات أخرى ، وبهذه الطريقة نحل المشكلات المنطقية التى تتضمن علاقات منطقية تقوم بين الفئات ؛ ومن بين هذه المشكلات القياس البسيط الذى ينتمى للمنطق



بویس ، انیسئوس (ح ۴۸۰ - ح ۵۲۴)

المتقن الصياغة للدعوى الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الانسان بالله ، والعلل المولدة لمعلولاتها ، والنفس من حيث هي جوهر ، ونظرية اشراقية في المعرفة .

كل تأمل صحيح هو في نظر بونافنتورا بحث عن الله ، وقد يبتدىء هذا التأمل ببحث العالم الفيزيقي الذي يحمل طابع خالقه Vestigia Dei الا أن الانسان لا يستطيع أن يبدأ في احراز المعرفة الحقة الا بدراسة ذاته وبالتعرف على نفسه التي هي صورة الله imago Die . فالانسان - عن طريق تدريب ذاكرته وعقله وارادته تحت سلطان الاشراق الالهى - ينتهى الى تأمل الله لا بوصفه علة عن طريق معلولاته ، ولكن على نحو مباشر وفي حالة من الجذب .

ولئن كان دونس سكوت قد أصبح فيما بعد أستاذ الفرنسيين الرسمى ، فلعل بونافنتورا الأستاذ السيرافيمي كان أصدق تمثيلا لنظرة النظام الفرنسيين ، تلك النظرة ذات الطابع الدينى العميق .

بويس ، أنيسىوس مانليوس سيفيرنيوس :
(حوالى ٤٨٠ - حوالى ٥٢٤) ، ولد فى روما لأسرة كبيرة من الأشراف هى « أسرة أنيسيا » ؛ وقبل بويس أن يشتغل بالخدمة العامة فى حكومة تيودوريك ملك فرع الأوستروجوت بايطاليا ، وبلغ فى خدمته منصبا عاليا ، لكنه اتهم فيما بعد بما يشينه نتيجة لدس سياسى دبره له أعداؤه ، ونفذ فيه حكم الاعدام . وقد ألف بويس أشهر مؤلفاته « العزاء الفلسفى » حينما كان فى السجن ؛ الا أن أهمية بويس فى تاريخ الفلسفة لا ترجع الى تأليفه « العزاء » فحسب ، لكن لعلها ترجع - وبمقدار أكبر - الى محاولته أن يترجم وأن ينقل الى الغرب اللاتينى حكمة الاغريق كاملة .

كان مقصده الذى أعلن عنه هو أن يترجم جميع مؤلفات افلاطون وأرسطو وأن يشرحها ،

لكنه لم ينجز مما أعلن عنه الا ترجمة كتابات أرسطو المنطقية بالاضافة الى كتاب فورفوريوس التمهيدى وهو « ايساغوجى » ؛ الا أن هذه الترجمات ظلت مدى قرون هى المرجع الوحيد الميسور للفكر الغربى للاطلاع المباشر على فلسفة أرسطو .

وفى شرحه الذى كتبه على « ايساغوجى » فورفوريوس ، أباح لميوله الافلاطونية - وان كان يقدم حلولا أرسطية فى مواضع أخرى - أن تنتهى به الى الصياغة الشهيرة لمشكلة الكليات ، وهى كما يلى : « هل الأجناس والأنواع موجودة فى الواقع الغيبى أو أنها لا توجد الا فى العقل والذهن فحسب ؟ » . وقد كانت هذه الصياغة بمثابة نقطة انطلاق ، وحجر عثرة على حد سواء ، فى سبيل الجدل الذى لعب دورا كبيرا فى المرحلة المبكرة من تفلسف العصور الوسطى .

على أن بويس كان فضلا عن ذلك أداة هامة فى أن ينقل (الى الغرب اللاتينى) معرفة بمناهج اليونان العلمية عن طريق ترجماته ، وتصنيفه للعلوم الرياضية الأربعة وهى الحساب والموسيقى والهندسة والفلك ؛ هذا البرنامج الرباعى للدراسة الذى يعقب البرنامج الثلاثى ، وهو يشمل النحو والخطابة والجدل ، كان بمثابة خطة منهجية فى التربية عن طريق « الفنون الحرة السبعة » . وبعد أن اكتملت صياغة هذا المقرر الدراسى على يدى كاسيدورس وايزيدور الاشبيلي فيما بعد ، ظل سائدا فيما بعد « العصور المظلمة » فى مدارس الاديرة والبلاط فى الغرب ، حتى أصبح راسخا كل الرسوخ فى النظام الجامعى بالعصور الوسطى .

وقد أصبحت صحة انتساب كتاباته اللاهوتية اليه أمرا مسلما به تسليما كاملا فى الوقت الحاضر ؛ وفى هذه الكتابات أيضا يضع بويس لورثته نموذجا للمنهج اللاهوتى وللتطبيق الصارم للمنطق فى تحليل التعاليم المسيحية ، وهو نموذج قد أصبح طرازا يحتذى من تلاه من اللاهوتيين .

واننا لا نبالغ أخيرا اذا أكدنا أهمية « العزاء الفلسفي » في تاريخ الفكر الأوربي ؛ فليس هناك كتاب لقي اطلاعا أوسع مما نقيه هذا الكتاب من اطلاع ، وقد ترجم في وقت مبكر الى اللغات الدارجة .

في الأقسام الافتتاحية من الكتاب يقدم لنا بريس على لسان السيدة « فيلوصوفيا » (أى الفلسفة) الاجابات التقليدية للحكمة الوثنية من رواقية وأفلاطونية ردا على شكوى بريس مما نزل به من كوارث ؛ ثم يتجه النقاش وجهة ايجابية بفضل ما يعتنقه المؤلف من معتقدات مسيحية ، فيكشف بالتحليل عن أن قوام الخير الحقيقي هو الاتحاد بالله ؛ ثم تُتْلُو ذلك مناقشة للمشكلة الناتجة عن وجود الشر في عالم تحكمه عنايه الهية خيرة ، وللصعوبة التي نلقاها اذ نحاول اقامة علاقة بين الفاعل الانساني الحر وعلم الله السابق .

لقد كان كتاب « العزاء » وسيلة لنقل الحكمة القديمة ، كما كان طرازا يحتذى لآلاف السنين التالية أيضا .

بريس ، تشارلس ساندوز : (١٨٣٩ - ١٩١٤) ، ولد في مدينة كيمبردج بولاية ماساشوستس ، وهو ابن بنجامين بريس الذي كان في ذلك الوقت رائد امريكا في العلوم الرياضية . والكثير من نشأة تشارلس الاولى كان علميا ؛ فقد حصل على الماجستير في الرياضيات ، وفي عام ١٨٦١ كان اول من حصل على بكالوريوس العلوم في الكيمياء من جامعة هارفرد ، واتجه الى الفلسفة عن طريق قراءته شيلر ثم سيطر عليه كانت فيما بعد . ولقد اتصل بريس بمعظم زعماء الفكر الأمريكيين في زمنه ومن بينهم جيمس ورايت وهولمز ، ولكنه لم يظفر الا بقليل من التقدير الأكاديمي ، ولم يعين قط في أى منصب جامعي دائم ، فأمضى معظم الشطر الأخير من حياته في شبه اعتزال حتى

مات في فقر نسبي عام ١٩١٤ . ولقد نشر بريس في أثناء حياته عددا من المقالات الفلسفية ولكنه لم ينشر كتاباً في الفلسفة ، وظل الكثير من عمله الممتاز غير منشور حتى نشر محررا في « مجموعة أبحاث تش. س. بريس » (٨ مجلدات : ١٩٣١ - ١٩٥٨) .

نظرية المعرفة :

ان المشكلة المركزية في نظرية المعرفة الحديثة هي التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر ، وبين دعوانا بأننا نعرف ما هو خارج أفكارنا . وتلك لم تكن مشكلة بالنسبة لأرسطو اذ اعتبر أن العقل انما يكتشف نظاما كان من قبل موجودا في الواقع ، حتى جاء كانت فقلب الوضع الأرسطي وزعم أن النظام في معرفتنا يأتي من العقل وحده ؛ وتقبل بريس المشكلة الحديثة وقدم لها حله الخاص.

بدأ بريس بالقول بأننا على وعى بكوننا نتصل في خبرتنا بالواقع مباشرة ، ويتكون الواقع من الأشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أو لم نفكر ؛ أضف الى ذلك أننا اذا أردنا اجتناب المفاجئات غير السارة فانه يجب علينا أن نسعى لأن نكيف سلوكنا مع هذه الأشياء ، وإلى هنا يتفق بريس مع أرسطو . ولكن من الواضح أننا نتعامل مع الأشياء تبعا لما لدينا عنها من أفكار ، بيد أن أفكارنا ان هي الا تكوينات (عقلية) كونها بعد اختيار عناصرها ، فهي مؤسسة على خبرة جزئية بالأشياء ، هذه الخبرة تكون مصبوغة بتاريخنا وظروفنا ومرمانا . والقول بطبيعة المعرفة الاختيارية أدى ببريس الى الاتفاق مع كانت على أن العقل يشيد - بمقدار ما - النظام في المعرفة ؛ ثم أخذ بريس بعد ذلك في بيان أننا لو أمعنا النظر في حقيقة « الفكرة » أو « المدرك العقلي » لاستطعنا التوفيق بين ما هو صحيح من بين التفسيرات المتعارضة عند كل من أرسطو وكانت .

وفي الاجابة عن سؤال : ما هو المدرك

العقل ؟ صاغ بيرس فى عام ١٨٧٨ قاعدته البرجماتية الشهيرة : « تدبر الآثار التى يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذى نفكر فيه وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هى كل فكرتنا عن الموضوع ». وهو يوضح قاعدته بقوله ان فكرتنا عن « النبذ » لا تعنى شيئا « الا ما له آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت أو غير مباشرة » ، وكذلك أيضا اذا قلنا عن شيء ما انه « صلب » فانما نعنى « انه لن يחדش بوساطة مواد أخرى كثيرة » . ويجمل بيرس رأيه قائلا « ان فكرتنا عن أى شيء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة » ، وهو يقدم قاعدته على أنها أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة ؛ فالمعرفة الصحيحة ، أى الفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع . ولقد استغل بيرس فكرة تحقيق الفروض ، تلك الفكرة التى عرف أهميتها من العلم الحديث ؛ والواقع أن كل أفكارنا فى رأى بيرس شبيهة بالفروض العلمية .

وقاعدة بيرس التى صاغها عام ١٨٧٨ تحتوى على الجذور الأولى لآرائه التى جاءت فيما بعد ؛ الا أنه قد غالى فى صياغتها مغالاة تستبعد كثيرا من أفكارنا عن الأشياء المادية ؛ فقد ظن للوهلة الأولى أنها لا تترك مكانا لأية فكرة من قبيل الخير الأخلاقى ، فمثل هذه الفكرة الأخيرة - وهى فكرة مهمتها التنظيم - لا تؤدى الى تحقيق حسى مباشر وانما هى تحكم سلوكنا فى معاملتنا مع الأشخاص والأشياء ؛ وعلاوة على ذلك فقد أخذ وليم جيمس والبرجماتيون المعروفون القاعدة بمعنى ادراك الظواهر . ولقد نشر بيرس آراءه فى السنوات الأخيرة وحاول أن يتحاشى كل ما عساه أن يخلط تلك الآراء بمذهب الظواهر ، ومدار تلك المحاولة الرئيسى هو اصراره على أن البرجماتية (أو البرجماتيكية كما سسمى مذهبه فى نهاية الأمر ليميزه من مذهب جيمس والآخرين) تذهب الى أن الفكرة يكون لها معنى من خلال أى سلوك عملي

ممكن تستطيع الفكرة أن تنظمه أو تؤدى اليه ، وليس يلزم للفكرة أن تؤدى بالضرورة الى تحقيق حسى مباشر وانما يكفى أن تعطى لسلوكنا معنى ؛ مثال ذلك فكرة الصدق باعتباره معيارا يوضع نصب الفكر ، فعلى الرغم من أنها فكرة ليس لها بذاتها مضمون حسى مباشر الا أنها تستحثنا على أن نظل نضيف الى معلوماتنا . وأخيرا يكمل بيرس نظريته بقوله ان كل فكرة انما تخلق امكانا لسلوك منظم ذى صلة بما تعبر عنه تلك الفكرة ، ومن ثم تفسر كل فكرة فى النهاية على أنها « عادة » ، وهذه العادات باعتبارها تفسيرات لأفكارنا هى « المرشحات الى العمل » ، وأفكارنا انما تجد الحياة والتعبير المتسق فى طرائق سلوكنا المعتادة .

ونستطيع أن نجمل بإيجاز هذا الجزء من حل بيرس لمشكلة المعرفة بأن معنى الفكرة أو الفرض يكمن فى السلوك الذى يتمخض عنه ذلك المعنى ، فالفرض الذى يمكن تحقيقه فرض صحيح ، وعندما تقودنا أفكارنا الى سلوك لا هو بالذى نؤخذ فيه على غرة ولا هو بالذى نلتمسه فلا نجده ؛ فعندئذ نرى أننا قد تغلبنا على الجانب الذاتى من المعرفة وهو جانب جوهرى فيها ، وأن أفكارنا التى نكونها فى أذهاننا لتؤدى الى أفعال تقدر الأشياء كما هى موجودة فى ذاتها مستقلة عن الفكر .

ولكن لما كانت معرفة الباحث بشيء ما أو بموقف ما دائما ما تكون ناقصة ، فليس يكفى أن يستخدم القاعدة فرد واحد ؛ ولذلك فان بحوث الزملاء من الباحثين تصحح المعرفة المكتسبة فى البحث الفردى وتكمل مواضع النقص فيها ، كما أن جماعة البحث (وهذه تشتمل على الناس جميعا بما فيهم الباحثون العلميون باعتبارهم الصفوة) تحصل من المعرفة أكثر مما يحصله الفرد الواحد ، وتعمل للتغلب على الأخطاء التى تقع فى التحقيق الفردى ، وبهذه الطريقة تكون المعرفة عملا جماعيا ويكون التصحيح مهمة تعاونية . ولكن حيث أن الجماعة القائمة فى أية لحظة معينة قد تخطئ فيما

يتعلق بموضوع ما ، وهى على أية حال لن تعرف عنه كل شيء ، فعلى كل باحث أن يتصور بحثه داخل نطاق البحث المستمر استمرارا لا ينتهى والذي تقوم به جماعة الباحثين الدائمة النمو . ومن ثم فإن الجماعة تنشده الصدق باعتباره معيارا أقصى تضعه نصب الفكر ، والباحثون عن الصدق يتجهون دوما نحو مرتبة من المعرفة الكاملة ولكنهم لن يبلغوا تلك المرتبة أبدا . على أن ذلك لا يتنافى بصورة مطلقة مع وجود معرفة يقينية ، فنحن نستطيع مثلا أن نثق بأن نابليون قد عاش ، ولكننا نستطيع أن نستمر استمرارا لا ينتهى فى تحصيل معرفة عن حياته .

والحاجة الى الأمانة فى التحقق الدقيق من صدق المعلومات من أجل تكامل التعاون مع الآخرين ، ومن أجل الحب الحقيقى للصدق قد أدت ببيرس الى الاعتقاد بأن الصدق لا ينظر فيه عقليا فحسب ، بل يجب أن يكتسب أخلاقيا كذلك . وليست البداية الجادة للبحث تتطلب حكم النفس وحده ، بل ان طبيعة معرفتنا التى تتسم بالجزئية وبالاقتصار على جانب دون جانب تحتاج أيضا الى ضبط النفس ، وذلك عندما نزن ما نعرفه عن شيء ما فى مقابل ما عسى أن تكشف عنه الخبرة فى المستقبل بالنسبة الى ذلك الشيء ؛ وبعبارة أخرى فإن العمل الذى نؤديه فى تكوين أفكارنا واستخلاص النتائج منها وتحقيق هذه النتائج ، يجب أن يتم فى روح من ضبط النفس والتعاون داخل جماعة الباحثين ، وبإزاء المحيط الاجتماعى الذى يضع للصدق معيارا أقصى ينشده الباحثون . ولنا أن نلاحظ عندما نبلور هذا الفصل : (١) أن تأثير العلم الحديث على نظرية المعرفة عند بيرس واضح (أ) فى نظرتة الى الأفكار على أنها جميعا مماثلة للفروض العلمية التى نقيمها ويكون من الممكن تحقيقها (ب) فى نظريته عن البحث التعاونى . (٢) أنه حل مشكلة الذات والموضوع فى الفلسفة الحديثة بأن قدم نظرية دينامية عن الصدق تفسح مكانا للبحث التجريبي والجهل الأخلاقى

والرأى القائل بأن المعرفة تنشد غاية مثلى وتلك اضافة قيمة . (٣) ولكن لابد من التسليم بأن بيرس ترك كثيرا من المسائل المنطقية دون أن يمسه ، كما أنه لم ينسق نتائجها التى انتهى اليها تنسيقا فيه أدنى درجات الكفاية .

المقولات :

أراد بيرس ، شأنه فى ذلك شأن أرسطو ، أن يضع تصنيفا لأوجه الحقيقة الرئيسية من خلال نظرية فى المقولات ؛ الا أن مقولات أرسطو كانت مقولات موضوعية أو كانت تصورات أقحمت بين خبرة الذات المباشرة وبين موضوعات الخبرة ، ولهذا اعتقد بيرس أننا بالقياس الى زمننا نحتاج الى مقولات تعبر عن جوانب العالم تعبيرا نستمد منه من خبرتنا الحسية المباشرة ، ومن ثم صاغ ثلاث مقولات من هذا القبيل : مقولة الرتبة الأولى ، ومقولة الرتبة الثانية ، ومقولة الرتبة الثالثة .

أما مقولة الرتبة الأولى فهى المظهر التلقائى للأشياء ، وتتمثل بوجه خاص فى جيشان العقل الحر وهو يصوغ الفروض العلمية ، وهى تشير الى ما فى الكون من حياة ونمو وتنوع . وفى أى مثال من أمثلة « الرتبة الأولى » - كما فى حالة فعل الشعور المباشر قبلما يكون موضوعا للتأمل - توجد وحدة لا تمايز بين أجزائها ، بيد أن الغيرية وما ينتج عنها من نزاع هى أيضا أحد وقائع الخبرة التى لا يمكن انكارها ، وهنا تأتى مقولة الرتبة الثانية .

ومقولة الرتبة الثانية تشير الى عنصر الثنائية فى الخبرة ، طالما أن المقاومة تفترض سلفا وجود كائن آخر - أى وجود كائن ثان - ومن خلال هذه المقولة يؤكد بيرس قيام الوجود الخارجى « ذلك النوع من الوجود الذى يكمن فى مقاومتنا لشيء آخر ... فالشيء بلا معارضات لا يكون له وجود بحكم الأمر الواقع » ؛ وبهذا المعنى لا يكون الوجود محسولا بل شبيها ما يختبر بالارادة ويدرك بالاحساس ونحن بضدد وجه « الواقع المتجسد »

من أوجه العالم ، وبصدد الفردية المحض وقصور كل شيء فردى بإزاء كل شيء آخر . ومع ذلك فإن التلقائية والمقاومة لا يستنفدان خبرتنا عن الحقيقة الخارجية لأن هناك الاستمرار أو الاطراد .

ومقولة الرتبة الثالثة تتناول الاستمرار وبخاصة الاستمرار في الفكر ، إذ استمرار الفكر يكشف لنا عن ضروب الاستمرار التي عسى أن نجدها في النواحي الأخرى . ويطلق بيرس على مقولة الرتبة الثالثة اسم « القانون » ؛ وهو يعني بذلك أننا نستطيع أن نتأمل فكرة مثل فكرة «نبيد» أو فكرة « صلب » لنرى أنها تنطبق على أشياء كثيرة ، وإن هذا ليدل على أن ثمة اطرادا في عالم الأشياء ، وأن هذا الاطراد هو الأساس في القانون. ويتحدث بيرس عن «القانون» أو «المبادئ العامة» كما لو كانت «فعالة» في الأشياء فيقول إن ما نكتشفه من اطرادات في عالم الواقع لا يكون له معنى بالقياس إلينا إلا بمقدار ما نستطيع نحن أنفسنا أن نعمل في ضوءه عملا مطردا ، وعلى ذلك فنحن نستطيع أن نتصور قوانين الكون على أنها مشابهة لعاداتنا الخاصة في العمل ؛ ولنا أن نلاحظ هنا أن « مقولة الرتبة الثالثة » تتصل اتصالا مباشرا بنظرية المعرفة عند بيرس .

ولقد أراد بيرس بمقولاته أن يوجه الانتباه إلى ملامح خبرتنا الأكثر أهمية ، وهي الملامح التي لا بد كذلك أن يختص بها التفكير الميتافيزيقي . وقد أعلن أن كل مظهر من المظاهر الثلاثة إنما يوجد في كل خبرة من الخبرات الحية، وإن كنا سنرى في القسم التالي أن بيرس قد ذهب إلى القول بأنه في مثال واحد يمكن أن توجد المقولة الأولى في حالة خالصة بدون المقولتين الآخرين .

الله ، النفس ، الخلود : (١) الله : قبل بيرس فكرة الله الذي هو ذات مشخصة وقادر قدرة مطلقة على أنها فرض فلسفي ثم وضع عدة طرق مختلفة للبرهنة على حقيقة مثل هذا الكائن ؛ وسوف نشير باختصار إلى ثلاثة من هذه الطرق : (١) ان التنوع

الحى في الكون والتلقائية التي تجد أعلى تعبير عنها في الشخصية الانسانية يساعدنا على أن « نرى » (وهو يستعمل الكلمة بمعنى واسع) تلقائية لا متناهية ، أو « رتبة أولى » لا متناهية ، نراها في الأمثلة الجزئية المفيدة لمقولة الرتبة الأولى . (ب) من الواضح أن نظام الغائية الدينامية موجد في العالم ، وأن الطريقة التي أعد بها العقل الانساني لكى يفسر مجرى الطبيعة ويتنبأ به من خلال فروض العلم إنما تكشف عن هذه الغائية فتتجلى أوضح ما تكون . والتفسير الوحيد الكامل لتكيف أجزاء العالم بعضها مع بعض وللتكيف القائم بين العقل والعالم هو أن « عقلا » مطلقا قد تولى عملية خلق الأشياء وتطورها ؛ ويضيف بيرس أن فرض التطور يؤيد ذلك ، لأنه لم يكن هناك الوقت الكافي الذى يسمح بالتطور العشوائى غير الموجه من العماء إلى النظام الحاضر . (ج) عندما تفكر في فرض الله باعتباره ينبوع الكون الخلاق ، نرانا مسوقين بالتدرج إلى قبول هذا الفرض على أنه التفسير الوحيد الذى يمكن أن يفسر به الوجود ؛ وإن الاعتقاد الفطرى في الله ليلائم كل حركة في طبيعتنا كما أن ميلنا إلى الصلاة وخشوعنا أمام المجموعة الموحدة للأشياء لتؤيد صدق هذا الفرض .

ويخلص بيرس إلى أن الله غير محدود العلم والقدرة ، فلا شيء يقاوم وجوده (ليس له مقولة الرتبة الثانية) وهو فوق كل نظام ذهنى (أى ليس له مقولة الرتبة الثالثة) ولكننا مرغمون على أن نتصوره في صورة الانسان إلى حد ما . وليس مثل هذه التشبيهية زائفا بل هى أقرب إلى المجاز ؛ وإن لها ما يسوغها فيما تقصد اليه على شرط ألا نحاول أن نجعل مشابهتنا لله مشابهة مسرفة في دقتها . ولا بد لنا أن نلاحظ هنا أن بيرس قد وجد اللغة شديدة القصور لأن تصف الموجود اللامتناهى ولكنه نجح في تحاشي الوقوع فى أحبولة الاله الساكن سكون الحقائق الهندسية ، وقال باله يستطيع الانسان أن يدخل معه فى علاقة حية .

٢ - النفس: رفض بيرس النظرية الديكارتية القائلة ان النفس وحدة غير منقسمة وذات شفافية فكرية ، وأصر على صلات « الذات » بغيرها من الناس وبالكون اصرارا بلغ به الحد الذى اذا ما قرأ قارئ بضجع فقرات فقط فقد يظن أن بيرس رفض القول بالنفس الواحدة . ولقد شدد بيرس كذلك على أننا يجب أن نوضح أفكارنا الخاصة بأنفسنا فهي بالنسبة لنا بمثابة الرموز شأنها فى ذلك شأن أشياء الكون وكلمات الآخرين؛ ولكنه اذ يرفض القول بالنفس الديكارتية لا يجد مكانا للرأى المتداول عندئذ بين البرجماتيين الآخرين، والذي يرد الشخصية الانسانية الى « حزمة من العادات » ، وبدلا من ذلك ذهب الى أن ضسبط النفس الأخلاقى يضىفى على أفعال الانسان تلك الصورة الواحدة التى نسميها الشخصية ؛ وفضلا عما تقدم فإن « الوحدة يجب ادخالها باعتبارها مركزا للعادات » .

وأخيرا فإن مقولة الرتبة الاولى تفترض سلفا حدا أدنى من الوحدة ، ومقولة الرتبة الثانية تقوم على النفس من حيث هى مميزة عن أى شىء آخر ، ومقولة الرتبة الثالثة فى طبيعة النفس تشير الى الاستمرار الموحد فى التفكير الانسانى ؛ وباختصار فإن بيرس قد قبل النفس الموحدة ولكنها نفس ذات وحدة أكثر تعقيدا من تلك التى قالت بها الفلسفة الديكارتية .

٣ - الخلود : لم يقرر بيرس قط لنفسه رأيا ثابتا فى الخلود ، ففى مطلع حياته سلم بأنه مما يؤيد الخلود أن المادية قد فشلت فى تفسير الكثير من مسائل الكون ، بيد أنه مما يقندها اعتماد العقل فى نشاطه على الجسم . وبمضى السنين شدد بيرس أكثر فأكثر على مظاهر الكون الروحية باعتبارها برهانا على الخلود الشخصى ، ولكنه لم يبلغ فى هذا الاتجاه الى الحد الذى يقول معه ان مثل ذلك البرهان قاطع .

ولقد كان لبيرس فى أثناء حياته قليل من

التأثير الحقيقى ، اذ أشاع وليم جيمس صورة للمذهب البرجماتى استمدتها عن سوء فهم لمبدأ بيرس البرجماتى ، ولاصراره على بذل الجهد الأخلاقى فى البحث عن الصدق ؛ وتدين نظرية رويس فى اللامتناهى الاجتماعى بالكثير لتعاليم بيرس بشأن جماعة الباحثين وان كان بيرس قد رفض منطق رويس بحجة أنه ممقوت ؛ كما أخذ ديوى ببعض التأكيدات التجريبية التى جاءت فى منهج البحث عند بيرس . بيد أن فلسفة بيرس العامة لم تحدث - بصفة عامة - أى أثر حتى نشرت حديثا « مجموعة أبحاثه » ، لكنه قد أصبح فى الوقت الحاضر موضوعا لتعليقات كثيرة - على أقل تقدير - وبخاصة فى الولايات المتحدة ؛ أما فى أى اتجاه سيكون تأثيره أقوى فمسألة سابقة للأوان .

البيرونى : هو محمد أحمد أبو الريحان البيرونى ، ولد عام ٩٧٣ م بخوارزم وتوفى بغزنة فى أفغانستان عام ١٠٤٨ فهو من أصل فارسى ؛ ولا نكاد نعرف عن حياة طفولته وشبابه شيئا . وذهب البيرونى الى الهند فى صحبة السلطان محمود الغزنوى ابان حملاته على تلك البلاد ، وهناك أخذ البيرونى يدرس اللغة والثقافة الهنديتين ، فدرس جغرافية الهند وعلومها ودينها ، وألف فى ذلك كتبا كثيرة لعل أهمها هو « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مردولة » ، وهو كتاب أحاط فيه بثقافة الهند من جميع أطرافها ؛ ويشتمل على ثلاثة أقسام : قسم خاص بالفلك ، وقسم خاص بالرياضة ، وقسم خاص بالفلسفة .

كان البيرونى مثال العالم المسلم فى أرقى مراتبه ، اذ كان فيلسوفا مؤرخا جغرافيا لغويا رياضيا فلكيا شاعرا وعالما طبيعيا ؛ وكان فوق ذلك صاحب منهج علمى ؛ ففى مقدمة كتابه « الآثار الباقية » يبين كيف أننا اذا طلبنا العلم وجب علينا أن نصفى عقولنا من جميع العوامل التى



بيکون ، فرنیس (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶)

تؤدى بنا الى الزلل ، فنتحرر من التقاليد التى قد تعمينا ، ومن الرغبات التى تغرينا بأن نضحى الحقيقة من أجل دوافع شخصية . ولليرونى مقالات علمية كثيرة عن الأرقام الهندية وعن الأسطرلاب وعن الأفلاك ، وقال بأن الأرض كروية وأن جميع الأجسام تنجذب نحو مركز الأرض . وفى كتابه « القانون المسعودى » جمع بحوثا فى الفلك وحساب المثلثات وصورة الأرض وأبعادها وحركات الشمس ومنازل القمر وحركات السيارات ومقاماتها وأبعادها عن الأرض وعظم أجرامها وغير ذلك .

وكان البيرونى صيدليا طبيبا ، ألف فى الأدوية وفيما قاله الأطباء عنها ؛ وكان معاصرا لابن سينا ودارت بينهما رسائل ؛ ولليرونى بحوث مستفيضة فى الطبيعة ؛ وإلى جانب هذا كله كان مؤرخا له رأى فى كتابة التاريخ ، فهو يرى أن أخبار المتقدمين قد دخلها من العبت والفساد ما يثير الشك فى صوابها ، بحيث ينبغى أن يعاد النظر فيها نظرا عقليا ، فيرفض منها ما يجافى العقل لأن طبائع الأشياء تجرى على سنن معلومة ؛ فهو لا يترك نفسه فريسة للخرافات مهما كان مصدرها .

حاول البيرونى أن يوفق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية وغيرها من مذاهب الصوفية ؛ ولليرونى مذهب تجريبى فى المعرفة خلاصته أن العلم اليقينى يجرى عن احسناسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى .

بيكون ، روجر : (حوالى ١٢١٤ - حوالى ١٢٩٢) ، ولد فى إنجلترا . ان حياة بيكون العملية الطويلة التى قضى جانبها منها فى اكسفورد وجانبا آخر فى باريس لتستوعب تلك الفترة الحيوية من القرن الثالث عشر بأكملها ، حينما انتهى الفكر الغربى أخيرا الى تمثل العلم والفلسفة العربيين واليونانيين .

كان بيكون محافظا و متمسكا بالتقاليد من نواحي عديدة كزميله الفرنسيىسكانى بونافنتورا ، ولم يكن أقل من هذا مراعاة للدين وكان يعدله اقتناعا بتفوق المعرفة اللاهوتية، الا أنه كان يختلف عن بونافنتورا فى موقفه من العلم الجديد .

فبينما كان فى استطاع بونافنتورا أن يرى فى العلم الجديد مجالا جديدا - وقد يكون مهما - لبحث الانسانى ، ولكنه مجال من المحال أن يؤدى فى المدى الطويل الا الى صرف الناس عن ذلك النشاط التأملى الذى ينبغى أن يطمحوا اليه جميعا ؛ لم ير بيكون فى العلم الجديد مجرد مادة معرفية جديدة بل رأى منها جديدا للبحث ، منهجا لا بد أن يحول طريقة تناول العلم والمعرفة تحويلا أساسيا ، وذلك بتطبيق الطرق الفنية الرياضية والتجريبية فى دراسة الفلسفة واللاهوت .

ويستطيع القارئ أن يجد أكثر كتاباته تميزا له فى مؤلفه « الكتاب الكبير » الذى يصوغ فيه - وفى مؤلفين آخرين له أقصر من هذا الكتاب هما « الكتاب الصغير » و « الكتاب الثالث » - أقول انه يصوغ فى كتبه هذه آراء بصدد الطريقة التى ينبغى أن تتبع فى الاشتغال بتلك المهمة العاجلة ، مهمة اصلاح تدريس الحكمة المسيحية . وقد كتب بيكون هذه المؤلفات استجابة لطلب البابا كليمنت الرابع ، وكان يحفره فى تأليفها ما كان يحلم به من زعامة سياسية ستنهول الى الغرب نتيحة لتقدم العلم . لكن كليمنت توفى وبقيت آمال بيكون محبطة ؛ فلقد كان من سوء طالعاه أنه اقتنع بما للدراسات الوضعية والعلمية من أهمية فى مجال التطبيق قبل أن تصبح هذه المعرفة ممكنة من الناحية العملية بزمان طويل .

بيكون ، فرنسيس : (١٥٦١ - ١٦٢٦) ، ولد فى ظل البلاط الانجليزى الذى خيم على حياته بأسرها ؛ تلقى تعليمه فى كيمبردج ، وقبل فى

سلك المحاماة فى ١٥٧٥ ؛ وفى عام ١٥٨٤ حصل على مقعد فى مجلس العموم بمعونة عمه لورد بيرجلى ؛ وقد اتخذ اسكس صديقا - وكان اسكس هذا صفى اليزابيث فحاول دون توفيق أن يفوز له فى عام ١٥٩٣ بمنصب النائب العام ، بحيث يقدم فى ذلك على سير ادوارد كوك .

الا أن حظ يكون قد تحسن فى حكم جيمس الأول ، فقد عين فى عام ١٦٠٧ وكيلا للنائب العام ، ثم نائبا عاما فى ١٦١٣ ، وفى عام ١٦١٧ عين حافظا للخاتم الأعظم ، وفى ١٦١٨ عين قاضيا للقضاة ؛ كما أنعم عليه أيضا برتبة « بارون فيرولام لفيرولام » ، وفى ١٦٢١ أنعم عليه برتبة « فيكونت سانت البانس » . وبعد أن تقلد يكون هذا الشرف الأخير بثلاثة أيام ، اتهم بالرشوة وثبتت عليه التهمة من الوجهة القانونية ، وخلص من وظيفته ؛ فلقد قبل هدايا من المتقاضين كعادة رجال القضاء فى ذلك العصر ، ونستشهد بما قال فى هذا الصدد اذ قال : « لقد كنت أعدل قاض شهادته انجلترا فى الخمسين عاما الماضية ، لكن اللوم الذى وجه الى كان أعدل لوم وجه فى البرلمان فى الأعوام المائتين الماضية » . وفى ١٦٢٦ فى مأواه ، حيث كان مشغولا بمشروعاته العلمية .

اعتقد يكون على الدوام أن مقصده من سعيه الى الارتقاء فى عالم السياسة هو تحسين حالة الانسان ، وذلك بأن يستخدم ثروته ونفوذه للنهوض بقضية علم جديد يمكن أن يساعد على تحقيق هذه الغاية . لكنه لم يستطع - رغم محاولاته المتكررة - أن يحصل على كلية أو مؤسسة ملكية لذلك . وكان يكون يحيا حياة مسرفة حتى لقد عاقته الديون التى تراكمت عليه من أن ينفق الكثير على الارتقاء بالعلم إبان حياته ، كما حالت بعد موته دون تحقيق وصيته التى أوصى فيها بمنح من ماله تنفق على تدريس الفلسفة الطبيعية فى اكسفورد وكمبردج .

وكذلك اضافاته الفعلية التى أسهم بها فى البحث والعلم كانت بدورها ناقصة ؛ فهى أقرب الى الآمال التى تتخذ صورة البرامج التخطيطية منها الى الانتاج العيى ، وفى عام ١٦٠٣ وضع بيكون أساس « اصلاحه الكبير » فى كتابه « فاليريوس ترمينوس » ، وفى كتابه « مقدمة لتفسير الطبيعة » الذى أتبعه بكتاب « فكر وانظر » . أعلن بيكون أنه قد وضع منهجا جديدا للكشف العلمى ، مؤداه أن عددا من التواريخ الطبيعية المسهبة ومجموعات من الحقائق ينبغى أن تجمع ، والأفضل أن يجرى هذا فى كلية جامعية ، وأن تفسر هذه التواريخ والحقائق بعناية ؛ وإبرازه على هذا النحو لأهمية التاريخ الطبيعى ولأهمية منهج جديد للعلم يتخلل كتابه « ترقية العلوم » (١٦٠٥) ، كما نجد فى الكتاب نقدا للمفكرين السابقين ودعوات حارة الى استخدام المعرفة لتحسين حالة الانسان فى هذا العالم .

وكان هذا تمهيدا « للاصلاح الكبير » نفسه الذى كان مقدر له أن يتألف من ستة أجزاء ، يجىء فيها كتاب « ترقية العلوم » قسما كبيرا من الجزء الأول ؛ والخطة التى وضعها يكون لهذا الاصلاح تشتمل على ستة أجزاء هى كما يلى :

١ - تصنيف ومراجعة للعلوم الحالية يؤدى الى تبيان ما بينها من فجوات ؛ وقد حقق بيكون هذا الجزء من خطته فى كتابه « كرامة العلوم وتنميتها » (١٦٢٣) .

٢ - منهج استقراى جديد من شأنه أن يجعل العقول الانسانية فى مستوى واحد من حيث قدرتها على تفسير الطبيعة ؛ (وقد وضع تخطيطا تقريبا لهذا المنهج فى كتابه « الآلة الجديدة » أو « الأورغانون الجديد » ١٦٢٠) .

٣ - تاريخ طبيعى أو مجموعة من الوقائع الطبيعية والتجارب تنظم وفقا للمبادئ التى وضعت فى الجزء الثانى .

فى « التخطيط والموضوع » وكتاهما كانت بمثابة الاستشراف لاصلاحه الكبير .

على أن أهم ما أسهم به بىكون فى الفلسفة كان فى ميدان المنهج العلمى ؛ فقد كان من أقوى المتمردىن على التقاليد الأفلاطونية والأرسطية وأجلاهم بياننا ، وحاول من نواح كثيرة أن يحىى فلسفة مادية قريبة من مادية ديموقريطس .

فلقد زعم أن المنطق الأرسطى غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته لكنه لا يكشف عن شىء جديد ويجر التجربة من ورائه جرا كأنها الأسير ؛ يضاف الى ذلك أن العلل الغائية التى يستخدمها فى تفسيراته قد أفسدت الفلسفة على نحو عجيب ، ذلك أن هذه العلل لا تصلح الا لتفسير الشئون الانسانية . وكذلك المدرسة الفكرية البديلة - وهى المدرسة العقلية التى تستمد أصولها من افلاطون - هى بدورها غير مجدية ؛ فما كان بىكون ليثق أدنى ثقة بما للمنهج الهندسى من بديهيات مجردة ، فالتعريفات لا تستطيع أن تبرىء الطبيعة والأشياء المادية مما فيها من شر لأنها هى ذاتها تتألف من ألفاظ ، ولا ينتج عن هذه الألفاظ الا مزيد من الألفاظ « ليست الألفاظ الا صورا للمادة ، فما لم تدب فيها حياة العقل والاختراع ، فان الهيام بحبها كالهيام بحب صورة » . والفلاسفة العقليون كالعناكب ينسجون الأفكار من تجاوىف عقولهم ؛ على أن التجريبيين الغلاظ ليسوا بأفضل من هؤلاء لأنهم كالنمل يجمعون المواد دون ما هدف ؛ أما النحل ، فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لخطة السير العلمية . فالنظام هو سر الأمر كله ؛ فعلىنا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعى واختزانها وتفسيرها بتبصر وفقا لقوانين محددة .

على أن الباحث فى محاولته أن يحل التفسيرات المنظمة محل الأحكام المبتسرة الخرقاء عن الطبيعة ، يواجه أنواعا من القصور راسخة فى العقل البشرى ، هذه الأنواع من القصور يسميها

(وكان هذا الجزء مكونا فى معظمه من شذرات متفرقة ، وهو يتألف من كتابه « تمهيد للتاريخ الطبيعى والتجريبى » ١٦٢٠ ، وكتابه « التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة ، أو ظواهر الكون » ١٦٢٢ ، وكتابه « غاية الغايات » ١٦٢٧ ، الذى كان مجموعة غريبة من الوقائع والخرافات) .

٤ - سلم العقل ، الذى أراد له بىكون أن يتألف من أمثلة على منهجه قد اكتملت صياغتها ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « سلم العقل أو الحيط الهادى ») .

٥ - تعميمات يتوصل اليها عن طريق التاريخ الطبيعى دون استخدام لمنهج بىكون فى تفسير الظواهر ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « مقدمات أو طلائع الفلسفة الثانية ») .

٦ - الفلسفة الجديدة أو العلم الموجب ويتألف من العلم الكامل بالطبيعة ، وكان من المناهج المتضمنة فى الجزء ٢ .

(ولم يبق من هذا الجزء شىء ، ولعل لهذا دلالة) .

وقد كتب بىكون مؤلفات أخرى كثيرة لا تدرج فى نطاق اصلاحه الكبير ولا يمكن عدما تمهيدا له أو نتائج متفرعة عنه ، وأشهر هذه المؤلفات كتابه « أطلانطس الجديدة » (وهو ما أسهم به فى ميدان الفكر الطوباوى) ، وكتاب « حكمة القدماء » (١٦٠٩) ، وكتابه « فى المبادئ والأصول » (١٦٢٣ - ٢٤) الذى يتضمن محاولته أن يستبدل بالتقاليد الأفلاطونية والأرسطية نظرية من نوع أقرب الى المادية مستمدة من ديموقريطس . كما كتب فى تفنيد الفلاسفة السابقين مؤلفه الذى عنوانه « تفنيد الفلسفات » (١٦٠٨) وهو رسالته فى « أوهام المسرح » . وله أيضا عدة شذرات أخرى مثل « احداث الزمان » ، ومقالته

بيكون « أوهام الجنس » ؛ ففي الناس ميل الى التسرع فى التعميم ، والى أن يجدوا من الأمثلة ما يناسب أغراضهم ، والى أن يكونوا أسرع مبادرة الى تصديق ما يفضلون ؛ لهذا أكد بيبكون أهمية البحث عن المثل الجزئى السالب ، أعنى أهمية السعى على نحو منهجى منظم وراء الحالات التى تكون استثناءات للتعميمات ؛ كما ترجع أوهام الجنس أيضا الى أنواع أخرى من القصور كعجز جهازنا الإدراكى . لكن هنالك بالاضافة الى ذلك « أوهام الكهف » ؛ وهى عيوب لا ترجع الى الطبيعة البشرية عامة بقدر ما ترجع الى الفروق والخصائص الفردية سواء كانت فطرية أو مكتسبة. ثم هنالك « أوهام السوق » ؛ وهى تنتج عن الألفاظ والجمل التى تفسد تفكيرنا وتثير الخلط فيه ، وخاصة الألفاظ الغامضة والألفاظ التى لا تصنف شيئا . وهنالك أخيرا « أوهام المسرح » التى تنشأ نتيجة للمذاهب الفلسفية . ولا يمكننا علاج هذه المعوقات بأن نكتفى بكشف ما يقوم به الآخرون من استدلالات فاسدة ، ولكن ببسط منهج البحث الجديده على نحو واضح لكى يستخدمه الجميع .

ويتألف هذا المنهج من جميع الوقائع وتناولها على نحو معين ؛ افرض أننا نبحث عن علة الحرارة ، علينا أولا أن نرتب قائمة « للحضور » بحيث تحتوى جميع الأمثلة المعروفة التى توجد فيها ظاهرة الحرارة ؛ ثم علينا أن نضع قائمة « للغياب » ندرج فيها من الحالات الجزئية ما يقابل تلك الحالات التى وضعناها فى قائمة الحضور ، ولكن تختلف عنها من حيث ان الطبيعة البسيطة ، أى الحرارة ، معدومة فيها ؛ وعلينا أيضا أن نرتب قائمة « للتفاوت فى الدرجة » تحتوى على الحالات التى توجد فيها الحرارة على درجات متفاوتة . وقد نستطيع بفحص القوائم أن نجد طبيعة مولدة تتماشى مع النتيجة أو الطبيعة المتولدة حضورا وغيابا وتفاوتا فى الدرجة فيمكننا حينئذ أن نضع تفسيراً أو « نتيجة مبدئية » ، فنرى - على سبيل

المثال - أن الحركة هى علة الحرارة أو « صورتها » . (هذه القوائم على شبه كبير بما يقابلها لدى ج . س . هل من طرق يسير بعضها مع بعض وهى طريقة الاتفاق ، وطريقة الاختلاف ، وطريقة التغير النسبى) .

ومن أكثر المسائل اثاره للخلاف فى دراسة بيبكون ، تلك المسألة التى تتعلق بماهىة « الصور » التى رأى بيبكون أن مهمة الفيلسوف الطبيعى هى أن يكشف عنها ؛ فقد فرق بين الفيزيكا التى تبحث فى العلل الفاعلة والعلل المادية لكنها « لا تمس حدود الأشياء التى هى أعمق جذورا (من العلل الفاعلية والمادية) بكثير » - نقول انه قد فرق بين الفيزيكا و الميتافيزيكا التى تبحث فى « الصور » ، وهذه الصور هى « طبائع » نشوئية ومولدة على حد سواء ؛ فالحرارة - على سبيل المثال - ليست الا صورة محددة من طبيعة أشمل فى أصولها النشوئية ، وهى « الحركة » ، وهى أيضا على نحو ما « تتولد » بالحركة . مثل هذه الصور لا تبدو كعلل أرسطو الصورية ، لأن صور بيبكون مولدة لغيرها من الطبائع ولا يقتصر الأمر على كونها مقترنة بالمادة ؛ وكثيرا ما يشير الباحثون الى أن بيبكون كانت تجول بخاطره صورة بدائية من نظرية ذرية قريبة من نظرية ديموقريطس ، وذلك لأنه أثنى على ديموقريطس ؛ الا أن هذه « الصور » أمور يمكن ملاحظتها واستكشافها بأعداد القوائم ، فى حين أن الذرات لا يمكن ملاحظتها .

وأيا ما كانت الشكوك التى تحيط بماهىة هذه الصور ، فمحال أن يكون هناك شك فى أن بيبكون كان متحمسا لمشروعات من نوع عملى يمكن أن تتيحها لنا معرفتنا بالقوانين التى تتحكم فى ارتباط هذه الصور ؛ فلقد كان بيبكون من أوائل الذين أكدوا أن المعرفة تمكن الانسان من التسلط على الطبيعة حتى لقد نودى به رائدا لكل من مذهب المنفعة والماركسية من هذه الناحية . كان

بيكون يعتقد أن الهدف من « اصلاحه الكبير » هو « معرفة الأسباب والحركة الخفية للأشياء ، وتوسيع حدود المملكة الانسانية توسيعا من شأنه أن يتيح لنا التأثير فى كل الأشياء الممكنة » ؛ وكان يؤمن بالمثل الأعلى للكيميائى ، وهو تحويل العناصر التى من نوع معين الى عناصر من نوع آخر ؛ لكنه كان يعتقد أن مثل هذه المهمة لا بد أن تقوم على فهم كامل « لما هو ثابت وأبدى وكل فى الطبيعة » .

الا أن بىكون لم يلق من النجاح الفعلى الا القليل سواء فى تطوير علمه الأساسى أو فى افتتاح كلية ترعاه ؛ لكنه ألهم الكثيرين بحلمه الذى يرمى الى تحسين حالة الانسان عن طريق استخدام المنهج العلمى . فالجمعية الملكية التى تأسست فى عام ١٦٦٢ كانت بيكونية فى روحها ، فقد جمعت بين تأكيده لأهمية الملاحظة والتجربة والعناية بالمخترعات ذات النفع العلمى ؛ ذلك أنها قد تأسست على أيدي المتطهرين الذين كانوا يعتقدون مثل بىكون أن فى وسع العلم أن يكشف عن روائع خلق الله ، وأن يستخدم لتحسين حالة الانسان .

ولم يقتصر تأثير بىكون على تطور العلم فحسب ، بل أثر أيضا فى تصور المعرفة والمنهج العلمى على النحو الذى تتميز به العقلية البريطانية كما تتمثل فى لوك ، وباركلى ، وهيوم ، وج . س . مل ، ورسل .

ولقد وجه النقد الى عرض بىكون للمنهج العلمى على أيدي من تلاه من المفكرين من نواح أربع على أقل تقدير ؛ فهو - أولا وقبل كل شيء - قد أخطأ حينما اعتقد أن هناك منهجا « استقرائيا » من شأنه أن يجعل جميع الناس سواء من حيث القدرة على الوصول الى تعميمات لها ما يدعمها من البراهين ؛ فقد تكون هنالك طرق لتمحيص التعميمات متى توصلنا اليها ، لكن ليس هناك من خطط تصف لنا كيف نصل اليها مقدما .

ولقد فات بىكون - ثانيا - أن يفرق بين « الأحكام المبتسرة » الخرقاء من ناحية وافترض الفروض العلمية من ناحية أخرى ؛ ذلك أنه لا سبيل الى جمع الوقائع دون فرض ما ودعك من نظرية مكتملة التكوين . وقد استغل هيوول ، المنطقى الذى عاش فى القرن التاسع عشر ، هذا الخطأ فى فكرة بىكون وضخمه الى حد كبير .

يضاف الى ذلك - ثالثا - أن بىكون كان على جهل عميق بالرياضة وأنه قد أغفل أهميتها القصوى فى تطوير نظرياته ؛ فقد رفض الفرض الكوبرنيقى ، وسخر من أبحاث جيلبرت عن المغناطيسية ، وفاته أن يتبين أهمية العمل الذى قام به هارفى ، ولم يكن يفهم من مؤلفات مفكرى القارة الأوربية من أمثال كبلر وجاليليو الا القليل ؛ هذا العجز عن ادراك أهمية الرياضة قد أدى به الى اغفال دور الاستنباط فى العلم ، لأنه كثيرا ما يحدث - عندما يراد تمحيص نظرية ما - أن تكون هناك رحلة استنباطية طويلة تقطعها مستعينين بالرياضة فيما بين المسلمات من ناحية وما يترتب عليها من نتائج يمكن تمحيصها عن طريق الملاحظة من ناحية أخرى .

ولقد تجاهل بىكون - أخيرا - ما يتصل « بتبرير » الاستدلال الاستقرائى من مشكلات صارت مثارا لقلق الفلاسفة منذ هيوم .

وترجع أهمية بىكون فى تاريخ الفكر الى أنه قد أكد أهمية إقامة العلم على أساس من الملاحظة ، وأهمية البحث عن المثل السلبي (الذى ينفى التعميم) .

(ت)

التجريبية : تعنى كلمة « التجريبية » فى استعمالها المؤلف (وهى مشتقة من الكلمة اليونانية empiria = التجربة) استخدام المناهج التى تقوم على التجربة العملية بدلا من أن

تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها . لكن هذه الكلمة لا تستخدم في الفلسفة الا بمعنى جـد مختلف عن معناها المؤلف ، وهو معنى اصطلاحى ، وذلك لتشير الى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة ؛ وقد كانت « التجريبية المتطرفة » هى الاسم الذى أطلقه **وليم جيمس** على تفسيره الخاص لهذه النظرية .

وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة ، من أهمهم **لوك** ، **وباركلى** ، **وهيوم** ، **وجون ستيوارت مل** ، ذلك أن التجريبية لم تتمكن قط من القارة الاوربية على الرغم من أن حركات فلسفية من قبيل حركة **الموسوعيين** فى فرنسا كانت تستلهم أفكارا تجريبية . هذا بينما كانت التجريبية فى بريطانيا هى التقليد السائد فى الفلسفة منذ القرن السابع عشر ؛ يضاف الى ذلك أن تجريبى القارة - كالفرنسى **كوندياك** - كانوا متأثرين على نحو مباشر أو غير مباشر بالفلسفة البريطانية .

ان المبادئ العامة للتجريبية تتعارض أساسا مع مبادئ الفلسفة العقلية ، وقد نشأت التجريبية الحديثة بوصفها رد فعل لمذاهب **ديكارت** و **سبينوزا** و **ليبنتز** . فثمة سؤالان رئيسيان هما موضع خلاف بين العقلين والتجريبيين ، يتعلق أولهما بالمدرجات القبلية (أو « الأفكار الفطرية » كما سميت على نحو مضلل فى القرن السابع عشر) ، أى تلك الأفكار التى هى فيما يزعم العقليون غير مستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن ينشئها بمعزل عن الخبرة . والعقليون يسلمون بأن بعض المدرجات تجريبية (اذ يسلمون بأننا مثلا نستمد فكرتنا عن الحمرة من خبرتنا اذ تبصر أشياء حمراء) ، لكنهم يذهبون الى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضا مدرجات قبلية كمدركى العلة والجوهر . ومن السمات الأساسية فى التجريبية أن تنكر وجود مثل هذه الأفكار ، ومن هنا كان

التجريبيون يرون أحد رأيين ؛ فاما أن يروا أن المدرجات القبلية المزعومة يمكن أن تحلل أو تفتت الى مجموعة من مدرجات أبسط مستمدة من الخبرة ، واما قد يرون أحيانا - وهم حينئذ ينحون فى تجريبيتهم منحنى متطرفا - أن هذه المدرجات ليست مدرجات حقيقية على الاطلاق (فيرون على سبيل المثال أن « الجوهر » كلمة ميتافيزيقية ليست الا كلمة من المحال أن نجد لها معنى) . وموضع الخلاف الثانى بين العقلين والتجريبيين هو فيما يتعلق بالقضايا أو العبارات القبلية ؛ فكلا الفريقين يتفقان بصفة عامة على أن جميع الحقائق الضرورية قبلية لأننا لا نستطيع أن نتعلم من الخبرة الا ما قد كان محتمل الوقوع وما هو محتمل الوقوع وليس ما « لابد » أن يكون كذلك . لكن التجريبيين الذين يعتقدون أننا لا نملك من الوسائل ما يمكننا من تحصيل المعرفة الا عن طريق المشاهدة لما يحدث بالفعل ، يرون أن الحقائق الضرورية ليست صادقة الا بحكم التعريف أو أنها تحليلية ، أما العقليون فيرون أن بعض العبارات القبلية تركيبية ، أى أنها تخبرنا بشئ عن طبيعة العالم ؛ فقد زعموا أن قولنا « لابد أن يكون لكل حادثة علة مسببة » - على سبيل المثال - هو مبدأ واضح بذاته من هذا النوع ؛ فهو قبلى لأنه يقرر رابطة ضرورية ، وهو تركيبى لأنه ليس صادقا لمجرد كونه تعريفا (كما هى الحال فى قولنا « لكن معلول علة » . ومن الخصائص المميزة للتجريبية أنها تنكر قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق عبارة تركيبية بالمعنى الصحيح للتركيب ، وبالتالي ينكرون أن أية قضية يمكن أن تكون قبلية وتركيبية فى نفس الوقت .

وكان من نتيجة اختلاف العقلين والتجريبيين فى هذه المسائل التى تتعلق بالمبادئ الأساسية أن كان لهم مواقف مختلفة من العلم الطبيعى ومن الميتافيزيقا ؛ اذ يمكن القول عامة ان العقلين يميلون الى أن يعدوا المعتقدات التى تقوم على الخبرة مشوبة بالخطأ ؛ فلسنا فى نظرهم نصل الى فهم

للعالم عن طريق الادراك الحسى ، وهو الادراك المشوش ، ولكن عن طريق التأمل الميتافيزيقى . لكن البحث الميتافيزيقى يتوقف على أن تكون لدينا مدركات قبلية ، ومرجع هذا على وجه التحديد هو أن الميتافيزيقيا تزعم أنها تقدم معرفة بوجود حقيقى مفارق للخبرة ؛ من هنا كان التقليد الفلسفى التجريبي معاديا للميتافيزيقا ، ومن هنا أسبغ على العلم قيمة كبيرة باعتباره وسيلة لتحصيل المعرفة . وليس من قبيل المصادفة أن هيوم قد وصف نيوتن بأنه « أعظم وأندر عبقرية وجدت على الاطلاق تشريفا للنوع البشرى وتعلما له » .

والحلل التى يقدمها التجريبيون للمشكلات الميتافيزيقية الجزئية هى فى صميمها تطبيقات لما عرضنا من مبادئ عامة . وتفسير هيوم للسببية نموذج كلاسى لهذه التطبيقات ؛ فهيوم على وعى كامل بأن علاقة العلة بالمعلول تواجه التجريبية بمشكلات عسيرة ، وأن عليه أن يثبت أن فكرة العلة مصدرها الخبرة . وهو يرى - وقد تابعه فى ذلك بوجه عام من تلاه من التجريبيين - أن الرابطة السببية بين حادثتين « ليست » فى واقع الأمر الا تتابعهما على نحو مطرد ، وهو تتابع لا يعدو أن يكون واقعة من وقائع المشاهدة ؛ صحيح أن هيوم يسلم بأن فكرة العلة تتضمن فكرة الضرورة ، لكنه يرد هذه الفكرة بدورها الى مصدرها فى الخبرة ؛ فمشاهدة ب وهى تأتى فى أعقاب ا لمرات كثيرة يحدث فينا عادة التفكير فى ب اذا ما أدركنا ا ، والخبرة التى نمارس بها هذه العادة الفكرية هى مصدر فكرتنا عن الضرورة . كتب هيوم قائلا « الضرورة شئ يوجد فى العقل وليس فى الأشياء » ، وهو يزعم بناء على ذلك أنه قد دحض التفسير العقلى للسببية بوصفها رابطة ضرورية بين الأشياء ، وأنه قد أثبت أن فكرة السببية فكرة مركبة يمكن أن تحلل الى عناصر أبسط منها (الى فكرة التتابع المطرد على سبيل المثال) كل عنصر منها مستمد من الخبرة .

ومن التطبيقات النموذجية للمبادئ التجريبية ذلك التطبيق الخاص بنظرية الرياضة ؛ فقد عدت الرياضة على الدوام معقلا للعقلية ، لأن القضايا الرياضية فيما يبدو قبلية وتركيبية على حد سواء . نقول « $12 = 5 + 7$ » فيبدو أن هذه حقيقة « لابد » أن تكون كذلك ، وأنها فى نفس الوقت حقيقة تدور حول موضوعات يمكننا أن نعرفها قبل أية خبرة بها . الا أن التجريبيين قد واجهوا هذا التحدى على نحوين ، فهم اما أن ينكروا الطابع القبلى للرياضة واما أن ينكروا لها من طابع تركيبى ؛ وقد كانت الحطة الأولى هى الحطة التى اتبعها ج . س . مل ، وهو الذى ينظر الى الرياضة باعتبارها تعميمات من الخبرة ؛ ف « $12 = 5 + 7$ » فى نظره قانون من قوانين الطبيعة قائم على المشاهدة ، لكن اذا لم يكن الحساب صادقا بالضرورة ، واذا لم يثبت صدقه الا عن طريق الخبرة فانه يظل من المحتمل أن الخبرة قد تثبت بطلانه أيضا ، مهما بدا لنا عسيرا أن نتخيل ماذا عساها تكون هذه الخبرة . الا أن قليلا من التجريبيين هم الذين كانوا على استعداد أن يسيغوا هذه المفارقة ؛ من هنا كانوا يتبعون عادة الحطة البديلة ، وهى أن يقرروا أن الرياضة تحليلية وليست تركيبية . والقضايا الرياضية - طبقا لهذا رأى - صادقة عن طريق التعريف ؛ ف « $12 = 5 + 7$ » حقيقة ضرورية لا لشيء الا لأننا نعرف « 7 » ، و « 5 » ، و « + » ، و « = » ، و « 12 » بطريقة تجعل الأمر على ذلك النحو . واذن فالرياضة لا تقدم لنا - كما اعتقد العقليون - أية معلومات عن طبيعة العالم (انظر على سبيل المثال كتاب اير « اللغة والصدق والمنطق » ، الفصل الرابع) . وعلى الرغم مما بين التجريبيين المعاصرين من خلافات فنية كبيرة حول طبيعة الرياضة ، فانهم جميعا يتفقون على نقطة جوهرية هى أن حقائق الرياضة ضرورية الصدق لا لشيء الا لأنها غير اخبارية على نحو ما بينا .

والتجريبية أساسا نظرية فى المعرفة ، لكن

تأثيرها كان كبيرا في ميدان الأخلاق كذلك ؛ وتفسير هذا هو أن التجريبيين كان عليهم أن يضعوا نظرية أخلاقية تتسق مع تفسيرهم العام للمعرفة ، وليس لأنهم كانوا على الدوام مهتمين بالأخلاق بصفة خاصة ؛ فالمدرجات الخلقية (كالصواب والالزام والواجب وما إليها) لا بد - إذا كانت مدرجات حقيقية ، وإذا صدقت التجريبية - أن تكون مما يمكن أن يستمد من الخبرة كغيرها من الأفكار كائنا ما كانت . لكن استمداد الأفكار الخلقية من الخبرة غير ممكن في نظر العقليين ؛ ففي مقدورنا أن نرى بالمشاهدة أن رجلا يتصرف على نحو فيه نكران للجميل ، لكننا لا نستطيع أن نرى على نحو شبيه بهذا أن نكرانه للجميل خطأ ، ذلك أن فكرتنا عن ارتكاب الخطأ - فيما يقول العقليون - لا تقوم على الخبرة ، ونحن لا نعرف أن نكران الجميل خطأ إلا لأن العقل يدرك عن طريق الحدس الرابطة القبلية بين هاتين الفكرتين (نكران الجميل والخطأ) . فمبادئ الأخلاق الأساسية بديهية ؛ بمعنى أنها لا يمكن أن تبرر - وليس هناك ما يدعو إلى تبريرها - عن طريق الحجة العقلية أو المشاهدة . وكان رد التجريبيين في القرن الثامن عشر على هذه النظرية الحدسية هو - بتعبير هيوم - أن « الأصوب هو أن نقول أننا نشعر بالخلقية من أن نقول أننا نحكم عليها » ، فالأفكار الخلقية مستمدة من خبرة « داخلية » ؛ صحيح أننا لا نشاهد خطأ فعل ما لكننا « نشعر » به ، وهذا الشعور هو الذي نعبر عنه حينما نقول ان الفعل خطأ . (انظر كتاب هيوم « رسالة في الطبيعة البشرية » ، الكتاب الثالث ، الجزء الأول) . كانت هذه الوجهة من النظر (التي كثيرا ما تسمى بنظرية الحس الخلقى) مرتبطة في تجريبية القرن الثامن عشر على نحو يميزها بالنظرية القائلة بأن واجبنا الوحيد هو أن ننتج من السعادة أكبر قدر ممكن (مذهب المنفعة) . فعلى الرغم من أن الاتجاه المنفعي ليس جانبا جوهريا من الأخلاق التجريبية ، إلا أن ارتباطه بالتجريبية

هو ارتباط يمكننا أن نفهم دواعيه ؛ لأنه لما كان التجريبيون لا يعتقدون أن المبادئ الأخلاقية بديهية ، فمن الطبيعي أن يروا أن ليس هناك تبرير للخلقية إلا اتجاهها إلى تحقيق السعادة الانسانية ، ذلك الاتجاه الذي يمس مشاعر التعاطف الغريزية في كل شخص . لكن التجريبيين قد أدركوا أخيرا أنه ليس من المقنع عد الأحكام الخلقية عبارات تقرر المشاعر ، والنظر إلى الأخلاق باعتبارها فرعاً من علم الطبيعة البشرية على نحو ما رأى هيوم ؛ لذلك أخذوا يميلون إلى أن يروا أن المبادئ الخلقية لا تقرر حقائق قبلية لأنها لا تقرر شيئاً على الإطلاق ، ذلك أن مهمتها الوحيدة هي المهمة العملية التي قوامها التأثير في السلوك . لذلك أشار بعضهم إلى أن الأحكام الخلقية هي في الواقع جمل أمرية (فالعبارات التي تقول على سبيل المثال « السرقة خطأ » = « لا تسرق ») أو أنها تعبيرات عن الشعور (وليست « عبارات تقرر » المشاعر) فهي لا تتصف بالصحة الموضوعية . هذه « النظرية الوجدانية في الأخلاق » تعتمد على نظرة ساذجة إلى اللغة وقد وجه إليها نقد واسع النطاق ، لكن يبدو أن بحثاً متقصياً لمهمة الأحكام الخلقية قد يؤدي إلى أخلاق تجريبية تتلافى ما في النظرية الوجدانية من مفارقات .

وإذا قارنا التجريبية الحديثة بتجريبية القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وجدنا أن أهم ما يمكننا أن نتيبنيه من تقدم أحرزته التجريبية هو الفصل الواضح بين المسائل المنطقية والمسائل النفسية . فلقد كان التجريبيون القدامى يعنون أساساً بمشكلات من النوع الذي ذكرناه فيما تقدم ، بمشكلات تتصل بتحليل المدرجات العقلية والوضع المنطقي للقضايا أكثر مما كانوا يعنون بالمشكلات النفسية التي تتعلق بمصدر الأفكار . لكنهم مع ذلك كثيراً ما كانت تختلط عليهم المسائل التي كانوا يناقشونها ، فكانوا يكتبون وكان مقصدهم هو أن يقدموا تاريخاً طبيعياً للعقل ؛ فقد كان هيوم و ج . س . مل مثلاً يشعران بأنهما

معناها فك كل مركب الى أجزائه، ويقابلها التركيب
الذى يعنى بناء كل من أجزاء .

وقد كان للفلاسفة على الدوام مقصدان أساسيان:
بناء نسقات من الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق
(وهذا تركيب) ، وتوضيح أفكار هامة (وهذا
تحليل) . إلا أنه لا يمكن التفرقة بين هذين
المقصدتين على نحو حاسم ، لأن ما هو تركيب من
وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى ؛
« فجمهورية » أفلاطون على سبيل المثال قد تعد
بناء فى نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل فى عدالته ،
أو هى قد تعد تحليلا لفكرة المجتمع العادل ؛ كما
أن أجزاء كبيرة من « أخلاق » أرسطو معنية بتحليل
أفكار هامة من قبيل « الفعل الإرادى » و « الفضيلة
والرذيلة » و « اللذة » وغيرها .

وفى العصور الأخيرة مالت فلسفة القارة
الأوربية الى أن تكون تركيبية (كانت استثناء هام) ،
أما الفلسفة البريطانية فقد مالت الى أن تكون
تحليلية ؛ فتحليل التصورات لم يكن فى نظر
ديكارت سوى تمهيد لبناء نسق من المعرفة على
أساس « الأفكار الواضحة المتميزة » التى نحصل
عليها بالتحليل ، وكان سبينوزا يسعى الى
بناء نظرية فى العالم مستنبطة - وفقا للطراز
الهندسى - من عدد صغير من التعريفات والبديهيات ،
أما الفلاسفة البريطانيون فقد مالوا الى التشكك فى
الميتافيزيقا التركيبية والى أن يكونوا أكثر اهتماما
بتحليل الفكر والخبرة الى عناصرهما الأساسية .

ومنذ بداية القرن الحاضر أصبح ذلك الرأى
مؤداه أن التحليل هو الفلسفة بأكملها ، أو هو أهم
جانب منها ، أو هو السمة المميزة لها ؛ أقول
أصبح ذلك الرأى مسلما به على نطاق واسع فى
البلدان الناطقة بالانجليزية ، والأغلب ألا يكون
بين الفلاسفة الذين يتجهون هذا الاتجاه من شىء
مشترك إلا القليل ، اللهم إلا استعمالهم كلمة
« تحليل » ليصفوا بها أوجه نشاطهم المتباينة .
وكل ما يمكن قوله عن رأيهم فى مهمة الفلسفة

ملتزمان بنظرية ذرية فى النفس تفسر جميع
مظاهر النشاط العقلى بناء على ترابط الأفكار ؛ أما
التجريبيون المحدثون فيدركون أن فلسفتهم
لا تتنافى مع أية نظرية نفسية تقوم على الملاحظة ،
ثم يدعون علم النفس لعلماء النفس .

لقد كان تقرير التجريبية بوصفها مجرد
نظرية فيما يتعلق بالبناء المنطقى للمعرفة حافزا
هاما لنمو المنطق الرياضى ، وقد أدى أيضا الى
تصور الفلسفة على أنها تحليل المدركات العقلية
والقضايا ، وبالتالى الى عداوة متزايدة للفلسفة
التأملية وللميتافيزيقا بصفة خاصة ، وهو عداوة
لقى أقصى تعبير عنه فى الوضعية المنطقية ؛ وهى
الحركة التى دعى اليها بصفة خاصة فى العشرينات
والثلاثينات من هذا القرن لفيف من الفلاسفة
يعرفون باسم جماعة فيينا . رأى الوضعيون المناطقة
أن ليس هناك عبارات ذات معنى ، فيما عدا
العبارات الصورية أو التحليلية للرياضة والمنطق ،
الأتكلم العبارات التى يمكن التحقق منها عن طريق
المشاهدة ؛ وبناء على هذا رفض الوضعيون الأقوال
الميتافيزيقية واللاهوتية لا باعتبارها أقوالا لم
يثبت صدقها ولكن باعتبارها « فارغة من المعنى »
أو « بلا معنى » . لكن قليل هم الوضعيون فى
الوقت الحاضر الذين قد يمشون فى هذا الاتجاه
الى ذلك المدى ؛ فمن المؤكد أنهم لا يتجهون الى إعادة
الميتافيزيقا الى وضعها السابق باعتبارها وسيلة
الى معرفة وجود حقيقى مفارق للخبرة ، ولكنهم
يتجهون الى النظر الى كتابات الميتافيزيقيين نظرة
أقرب الى التعاطف بوصفها محاولات قصد بها
أصحابها أن يقوموا بمراجعة عالية المستوى
للمدركات العقلية ، أى بوصفها « إعادة تخطيط
لخريطة الفكر » كما سميت ؛ وهذا النوع من
التجريبية المخففة هو ما يميز الحركة الفلسفية
المعاصرة التى تعرف أحيانا باسم « التحليل اللغوى »
أو « الفلسفة التحليلية » .

التحليل : كلمة analysis كلمة يونانية

– وان لم يكن هذا القول كامل الصدق – هو انهم لا يعدونها تحصيل معرفة جديدة (وهى مهمة العلوم الجزئية) ، ولكنها توضيح وتجلية لما قد عرفناه بالفعل . ويمكننا أن نتبين مواقف رئيسية ثلاثة فى ممارسة التحليل :

١ – ج ١٠ مور : وقد فحص فرضا كان الميتافيزيقيون يميلون الى افتراضه ، وقد افترضه فعلا الفلاسفة المثاليون الذين كانوا يسودون الفلسفة البريطانية فى ذلك الحين ؛ وهذا الفرض هو أننا لا نعرف كل تلك الأشياء المألوفة المعتادة التى نزع من أننا نعرفها عن العالم ، بل قد ذهب بعضهم الى أن هذه الأشياء باطلة بالفعل ، ورأى آخرون أننا لا نستطيع – حتى ولو كانت تلك الأشياء صادقة – أن نعرف أنها صادقة . فالعالم كما يبدو للانسان العادى ليس غير مظهر ، وأما حقيقة العالم فشيء خفى مباين كل المباينة لما نظنه عنها ولا يمكن الكشف عنها الا ببحوث عميقة تجرى بلغة اصطلاحية جديدة ؛ فرأى مور فى مقابل هذه النظرة أن المفكر لا ينظر الى بدهة من قبيل أن له جسما ، أو أنه ولد منذ سنين ، أو أنه موجود منذ ذلك الحين ؛ لا ينظر اليها بوصفها صادقة فحسب ، بل ينظر اليها كذلك على اعتبار أن فى امكانه أن يعرف معرفة يقينية أنها صادقة . بيد أن مور لا يود أن يقرر أن النظريات الميتافيزيقية التى ناقضت هذه الأقوال لم تكن سوى أكاذيب فاحشة ، نعم انه من المؤكد أنها كانت كذلك ، لكنها كانت أيضا محاولات مخطئة للإجابة عن أسئلة جد جدية بالنظر ومثيرة للحيرة الى حسد بعيد . وموجز القول أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نشك جادين فى صدق هذه الأقوال ، ومن أننا نعرف بمعنى ما ما تعنيه هذه الأقوال، فإننا قد لا نستطيع أن نقرر بوضوح وعلى وجه الدقة « ما » تعنيه ؛ لسنا على حد تعبيره « نعرف تحليلها الصحيح » . ويكاد نشاط مور الفلسفى أن يكون بأكمله مكرسا لاكتشاف التحليل الصحيح لقضايا لا يمكن الشك فى صدقها على نحو جاد .

ووضع التحليل الصحيح لفكرة أو لقضية هو أن نستبدل بالكلمة أو الجملة التى تستعمل عادة للتعبير عنها تعبيرا آخر يرادفها مرادفة تامة وأقل منها فى نفس الوقت اثارة للحيرة ؛ فالتحليل بناء على هذا نوع من التعريف ، فهو نوع من المعادلة التى يرد فيها التعبير المحير أو الجزء المراد تحليله على الجانب الأيمن ، والتعبير الجديد الذى يسمى أحيانا « بالمحلل » أو يسمى بالتحليل أحيانا أخرى على الجانب الأيسر . ان معظم الأفكار التى يبدو أنها فى حاجة الى مثل هذا التوضيح أفكار مركبة غاية التركيب ، وكلمة « تحليل » ذاتها تتضمن تفتيت صورة مركبة ، أو هى تتضمن أن نستبدل بالتعبير الذى يمثل فكرة مركبة تعبيرا أطول منه يكشف عن العناصر التى كانت خافية فى الصورة المركبة . ويبدو أن مور استخدم هذه الطريقة لغرض واحد فقط ، ألا وهو توضيح أفكارنا ؛ فليس لديه أية نظرية ميتافيزيقية ، ولا يعتقد أن الأشياء التى يرد ذكرها فى التحليل ألصق بالحقيقة أو أقرب الى الأصول الأولية – بأى معنى من المعانى – من الأشياء التى وردت فى العبارة التى انصب عليها التحليل ، وكيف يمكن أن تكون كذلك ، اذا كان المحلل وتحليله يشبران – كما يجب أن يفعلا – الى أشياء بعينها فى كلتا الحالتين .

٢ – وفى نفس الوقت انتهى راسل الى ممارسة التحليل التعريفى نفسه الذى مارسه مور، ولكن لأسباب جد مختلفة ، ولأغراض جد مختلفة . ولكن بينما لم يكن مور يسعى الا الى الوضوح ولم يود قط أن يحيد عن معتقدات الادراك الفطرى، كان راسل يبحث عن حقيقة ميتافيزيقية ، وكان على استعداد تام لأن يقول – مع المثاليين – بأن معتقدات الادراك الفطرى قد تكون كاذبة، وبأن اللغة العادية قد تكون أداة لا تصلح مطلقا للكشف عن الحقيقة والتعبير عنها . وبوصفه ميتافيزيقيا كان مقصده هو أن يصف الكون وصفا شاملا ، فجاء وصفه ذاك على طرفى نقيض مع الوصف الذى يقدمه المثاليون ؛ فهؤلاء قد زعموا أن ليس ثم ما هو

حقيقى تماما سوى الحقيقة الكونية من حيث هى كل (المطلق) ، وليست الأشياء الجزئية الا تجريدات من هذا الكل ، فمن حيث هى كذلك ليست حقيقية الا بصفة جزئية أو أنها ليست حقيقية على الإطلاق. أما الصورة التى وضعها رسل للعالم فكانت صورة مكونة من « وقائع ذرية » وفى مقابل كل منها « قضية ذرية » تصدق عليها .

تأمل قولنا « اما أن تمطر السماء ، واما أن تنزل ثلجا » فالذى يجعل هذه القضية صادقة ليس هو تطابقها مع واقعة فيها بديلان ، « اما - المطر - واما - الثلج » ، بل انها صادقة اذا صدق أى من جزءيها الذريين اللذين تتألف منهما (« السماء تمطر » و « السماء تنزل ثلجا ») ؛ وعلى هذا فالعبارات المركبة أو العبارات الجسيمية لا يكون تطابقها أو عدم تطابقها منسوبا الى وقائع مركبة ، بل اننا لنفتت العبارات المركبة الى عبارات ذرية ، وهذه هى التى تتطابق - فى حالة صدقها - مع الوقائع الذرية . وكانت غاية التحليل (عند رسل) هى تفتيت الوقائع المركبة الى مقوماتها الذرية ، والمنهج المؤدى الى ذلك هو تحليل العبارات المركبة الى مقوماتها الذرية . وقد تأثر رسل فى تصوره للتحليل على نحوين رئيسيين ، وذلك لأنه قد انتهى الى الميتافيزيقا عن طريق دراسته للرياضة والمنطق الصورى ؛ فقد كان بوصفه رياضيا يعد كل الحدود المعرفة حدودا زائدة من الناحية النظرية، وعلى ذلك فاذا كان يمكن تعريف « اثنين » بأنها « واحد زائد واحد » وتعريف « ثلاثة » بأنها « اثنان زائد واحد » فمن الواضح أن العمليات الحسابية يمكن أن تجرى دون اعداد سوى «واحد»، بل لقد طالب بحذف فكرة « العدد » ذاتها على هذا النحو وذلك بتعريف العدد بالفاظ تنتمى الى ميدان المنطق . أما بوصفه ميتافيزيقيا ، فقد ذهب رسل الى أنه اذا أمكن حذف كلمة « عدد » عن طريق تعريفها ، فإن الاعداد حينئذ لن تكون جزءا من المقومات النهائية للعالم وهى المقومات التى كان يرمى الى استكشافها ، هذه المقومات - أيا ما كانت

طبيعتها - لا تكون الا أشياء مما يمكن أن يسمى فى لغة نستبدل فيها بكل الألفاظ المعرفة ألفاظا لا معرفة . واذن فعلى الرغم من أن طريقة التحليل التى اصطنعها رسل - وهى نفسها الطريقة التى اصطنعها مور - هى استبدال تحليل بمحلل الا أن كلا منهما كان يرمى الى غاية جسد مختلفة عن غاية الآخر ؛ فمور كان يسعى الى التوضيح ، بينما كان رسل يسعى للوصول الى حقيقة ميتافيزيقية .

الناحية الثانية هى أن دراسة رسل للمنطق قد أقنعت به أن « النحو » الحاصر بكل اللغات الطبيعية مضلل فى أساسه ، فقولنا « الحيل لا تخور » وقولنا « الأشباح غير موجودة » جملتان لهما صورة نحوية واحدة ، لكن بينما الأولى تنفى أن أشياء بعينها (الحيل) تتصف بصفة بعينها (الخوار) فإن الثانية لا تنفى أن الأشباح تتصف بصفة الوجود ، بل الأحرى أنها تقول انه ليس فى العالم ما يتصف بكونه شبحا . وكان هدف رسل هنا هو استبدال التعبيرات ذات « الصورة المنطقية الصحيحة » بالتعبيرات ذات الصورة النحوية المضللة ، وفى العبارات ذات الصورة المنطقية الصحيحة ترى البناء النحوى يعكس - على نحو صحيح - صورة الواقعة التى يخبر عنها ، فاذا ما واجه المرء قضية تقول « السباك الوسط يربح عشرة جنيهات فى الأسبوع » ، فقد يثير حيرته السؤال التالى :

« من هو السباك الوسط ؟ » وأعله بهذا ينساق الى تأمل ميتافيزيقى شاطح . وعلاج ذلك هو أن يدرك أن هذا القول يمكن أن يترجم الى ما يلى : « عدد الجنيهات التى يربحها جميع السباكين فى كل أسبوع مقسوما على عدد السباكين يساوى عشرة » ، وهى جملة حذفت منها عبارة « السباك الوسط » ؛ نعم انه ليس محملا أن يضل أحد بحالة بسيطة كهذه الحالة ، لكن من المؤكد أن نتائج خطيرة ، نظرية وعملية على السواء ، قد ترتبت على ارتكاب هذا الخطأ بعينه فيما يتعلق بموضوعات أكثر أهمية مثل « الدولة » و « الرأى

العام » . فمن الواضح أن مثل هذه الموضوعات هي كالجوش والحكومات والمدارس وغيرها من المنظمات التجديدات ، واننا اذ نقرر عنها شيئا فانما نقرر أمرا ما - وان لم يكن ذلك الشيء نفسه عن أفراد الناس الذين تتألف منهم تلك المنظمات التي أسسناها اصطلاحا « بتركيبات منطقية » تتألف من أشياء أكثر منها تعينا (وهم أفراد الناس) وقد كان لرسول ولأتباعه آمال كبار في أن يواصلوا التحليل حتى يصلوا الى مستويات ميتافيزيقية أعماق مما انتهوا اليه ، وذلك بأن يثبتوا أن الأشياء - بما فيها الناس - التي نعدها عادة كائنة في « الدور الأرضي » من بناء الخبرة ، ليست سوى تركيبات منطقية مؤلفة من كائنات أكثر منها أولية .

٣ - **الوضعيون المناطقة** الذين اتبعوا آراء رسول في المنطق وفي طرقه الفنية في التحليل، لكنهم استخدموها للوصول الى غاية مختلفة كل الاختلاف عن غايته ؛ فبينما كان رسول يسعى الى نظرية ميتافيزيقية حقيقية ، ذهب الوضعيون المناطقة الى أن الميتافيزيقا بأسرها لغو أجوف ، وصبوا اهتمامهم على اقامة حد حاسم بين الميتافيزيقا والعلم الطبيعي . ومهمة التحليل الأولى عندهم هي حذف الميتافيزيقا ، ومهمته بعد ذلك هي توضيح لغة العلم . وكلمة الحذف هنا ينبغي أن تؤخذ بمعنى أصرح بكثير مما عرفناه لها عند رسول ، لأن رسول لم يزعم أن الموضوعات التي حذفها منهجه التحليلي غير موجودة بالمعنى المألوف للوجود ، كل ما هنالك أنها لم تكن أولية من الوجهة الميتافيزيقية ؛ فالما موجود ، لكنه لما كان مركبا من الأكسجين والايديوجين فليس هو جزءا من المقومات الأولية للكون ، يدل على هذا أن كلمة « ماء » يمكن أن تستبدل بها « يدم » . أما الوضعيون ، فقد استخدموا التحليل ليثبتوا أن بعض الألفاظ التي يستعملها الميتافيزيقيون - وبالتالي أن النظريات التي ترد فيها هذه الألفاظ - لغو بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة .

ولما كان ينبغي استئصال كل ميتافيزيقا بما في ذلك ذرية رسول ، فقد وجب اتخاذ غاية أخرى للتحليل ، لأن الحقيقة الميتافيزيقية ليس محالا علينا بلوغها فحسب ، بل هي غاية باطلة في ذاتها . على أنهم لم يتفقوا قط فيما بينهم بشأن « ما » يجب تحليله على وجه الدقة ؛ أهى الأفكار والقضايا كما قال مور ؟ أم هي الوقائع كما كان رسول يقول عادة ؟ الا أن هذا الاختلاف لم يؤد في ميدان التطبيق الا الى اختلاف أضيق مما كان يظن، لأن طريقة التحليل فعلا كانت دائما استبدال « تعبير » (كلمة أو عبارة أو جملة) بتعبير آخر ، فقد كان المنهج لغويا على الرغم من أن مور ورسول كانا يرفضان دائما الأهداف اللغوية . أما عند الوضعيين فالهدف والمنهج يتقاربان لأن « الأفكار » و « الوقائع » كليهما محرمان لكونهما من الميتافيزيقا، فالفكر عندهم هو واللغة شيء واحد فتحليل التعبيرات اللغوية هو غاية في ذاته وتوضيح لغة العلم وتحديدها لا يكادان ينفصلان عن العلم نفسه بحيث يعدان غاية قائمة بذاتها .

وفي الوقت الحاضر كثيرا ما يطلق اسم « التحليل اللغوي » على اتجاه عام ازاء الفلسفة شائع في العالم الناطق بالانجليزية ، وله بعض الأتباع في القارة الأوروبية وخاصة في اسكنديناوة. هؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم الى حد بعيد فهم مختلفون - على سبيل المثال - من حيث درجة حبههم للميتافيزيقا ، ولا شك أن منهجهم لغوي لأنه يقتضى توجيه انتباه شديد ، بل هو انتباه للدقائق الصغيرة ، وأعنى انتباههم للألفاظ والجمل كما تستخدم فعلا في لغة حية . لكن هذا لا يجوز تسميته « بالتحليل » بأى معنى واضح أو دقيق لهذه الكلمة، فالعنصر المشترك بين فلسفة التحليل اللغوي جميعا هو اعتقادهم أن أول خطوة نحو حل مشكلة فلسفية هي تمحيص الألفاظ الرئيسية في المجال الذي تنتج فيه المشكلة ، والسؤال عن الطريقة التي تستخدم بها تلك الألفاظ بالفعل ؛ بهذا يمكن حل مشكلات الادراك الحسى ، لا باتهام

اللفظة العادية برمتها واختراع مفردات جديدة (انطباعات ، احساسات ، معطيات حسية) ، ولكن بالسؤال عما نحن على وجه التحديد زاعموه عند ما نزعّم أننا نرى شيئا ما . وهذا هو نوع السؤال الذى ألقاه مور ، لكن بينما قفز مور - دون برهان تقريبا - الى النتيجة وهى أن الاجابة ينبغي أن تقدم على أساس « المعطيات الحسية » ، يحاول فلاسفة التحليل اللغوى أن يجيبوا عن هذا السؤال باستعراضهم للصور اللغوية التى يرد فيها فعل « يرى » وما ينتسب اليه من ألفاظ ، وليس فى هذا ما يمكن أن نشير اليه بوصفه « تحليلا » كما نستطيع أن نفعل فى حالة الاستبدال التعريفى الذى يقوم به مور ورسل ؛ ولعل بقاء اسم التحليل ليس سوى جزية عادلة يوفيهها بعض الفلاسفة لأولئك الذين أثروا فيهم تأثيرا كبيرا والذين من أعمالهم انبثقت أعمالهم .

تحليل : أدخلت لفظنا « تحليلي » و « تركيبى » على يدى كانت الذى عرف الحكم التحليلي بأنه ذلك الحكم الذى تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل فى فكرة الموضوع وأنها بناء على ذلك لا تضيف شيئا جديدا اليها ؛ من هنا كان الحكم الذى يقول « كل الأجسام ذات امتداد فى المكان » حكما تحليليا ما دامت فكرة الامتداد متضمنة فى فكرة الجسم ، أما الحكم الذى يقول « كل الأجسام لها قدر من الثقل » فحكم تركيبى ما دامت فكرة الثقل ليست متضمنة (فى فكرة الجسم) على ذلك النحو ، وقد وجه النقد الى تفرقة كانت لكونها مفرقة فى المجازية - فليس واضحا ما يقصده بقوله ان فكرة ما « متضمنة » فى فكرة أخرى - ولكونها تقصر دون الشمول التام ، اذ هى لا تنطبق الا على القضايا ذات الصورة المشتملة على موضوع ومحمول . وقد بذلت محاولات كثيرة لاضفاء مزيد من الدقة على هذه التفرقة ؛ فيقال أحيانا ان القضية التحليلية قضية انكارها ينقض نفسه بنفسه ، أو يقال انها تحصيل حاصل مقنع ، على أساس أننا اذا عرفنا « الجسم » بأنه « شىء

ممتد » فان « كل الأجسام ممتدة » تعنى أن « كل الأشياء الممتدة ممتدة » . وينبغى أن نلاحظ أنه بناء على هذه الوجهة من النظر يكون اتصاف قضية من القضايا بالتحليلية متوقفا على اختيارنا للتعريفات، وهو أمر جزاف فى رأى بعض الفلاسفة، فاذا ما عرفنا « الجسم » بأنه « ذلك الشئ الذى له امتداد وثقل » ترتب على ذلك أن تكون قضية « كل الأجسام ذات ثقل » تحليلية . أما الأمر كذلك ، فاننا لا نستطيع أن نحدد بناء على صورة « الجملة » ما اذا كانت تعبر عن قضية تحليلية أم لا تعبر ، وان علينا أن نحتكم فى ذلك الى ما يعنيه قائلها بها ، فاذا أخذنا بهذه التعريفات « للتحليلي » أو ما يشبهها ، رأينا أن صفة التحليلية يمكن أن تمتد لتشمل قضايا أخرى غير تلكم القضايا ذات الصورة الحملية (المشتملة على موضوع ومحمول) .

والقضايا التحليلية وان تكن تخبرنا بمعانى الألفاظ ، الا أنها لا تقدم لنا معرفة بأمور الواقع ؛ وقد بنيت الفلسفة الوضعية المنطقية على تفرقة حاسمة بين ما هو تحليلي وما هو تركيبى ، وعلى النظرية التى ترى أن جميع القضايا القبلية لا بد أن تكون تحليلية . غير أن كثيرا من الفلاسفة اليوم يشكون فى جواز الأخذ بهذه التفرقة الحاسمة ، وقد محص وايزمان هذه التفرقة على أوفى صورة فى مجلة « التحليل » (١٩٤٩ - ٥٣) ، وكذلك محصها كواين فى كتابه « من وجهة نظر منطقية » .

تركيبى : مقابل تحليلي ، وبالنسبة الى « القبلي التركيبى » انظر قبلى .

التصورية : هى النظرية التى ترى أن موضوعات الفكر ومدلولات الأسماء الكلية مدركات عقلية ، وهذه المدركات كائنات عقلية لا توجد الا فى العقول ، والعقول دون غيرها هى التى تكونها أو تركيبها . فحينما أفكر - بناء على هذا الرأى - فى الحمرة ، حينما أستدل - على سبيل المثال - من حقيقة واقعة هى أن هناك شيئا أحمر حقيقة واقعة

رمزية الطابع ، ومن هنا تنشأ المشكلات نفسها
التي تنشأ حول مدلولات الألفاظ .

تطابق : انظر صدق .

التوماوية : انظر الأكوينى ، والتوماوية
الجديدة .

التوماوية الجديدة : اندثرت الفلسفة المدرسية
التي نشأت فى العصر الوسيط اندثارا تدريجيا
خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة
لاخفاقتها فى متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة
الجديدة الى نظرية المعرفة . وحين أخفق المدرسيون
الأواخر ، شاع افتراض بأن أسلافهم الذين عاشوا
فى العصر الوسيط ليسوا هم أيضا جديرين
بالانتباه ؛ غير أن قصور الفلسفة الحديثة عن وضع
ميتافيزيقا واقعية قد أثار شكاً فى أنه قد يكون من
المفيد إعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا فى
الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط ، وعلى
الأخص توما الأكوينى .

وقد كان رائد هذا الاحياء التوماوى محاضرا
مغمورا فى احدى مدارس اللاهوت فى بياشتر
يدعى فنشنزو بوزتى (١٧٧٧ - ١٨٢٤) ؛
وكان من تلاميذه الشقيقان دومينيكو سوردي
(١٧٩٠ - ١٨٨٠) ، وسيرافينو سوردي
(١٧٩٣ - ١٨٦٥) ، وقد صار كل منهما جزويتيا
وحاولا - دون نجاح فى بادئ الأمر - أن يؤثرا
عن زملائهما من أعضاء الطائفة للاتجاه الى توما
الأكوينى . وأيا كان الأمر ، فقد اكتسبا فى
النهاية عددا قليلا من المفكرين البارزين فى إيطاليا
ومنهم : لويجى تابارلى دازجليو (١٧٩٣ - ١٨٦٢) ،
وماتيو ليبيراتورى (١٨١٠ - ١٨٩٢) ، وجيوفانى
ماريا كورنولدى (١٨٢٢ - ١٨٩٢) ، وكذلك
جوزيف كلويتجن الألمانى (١٨١١ - ١٨٨٣) ،
وهؤلاء بالإضافة الى جاتيانو سانسيفرينو
(١٨١١ - ١٨٦٥) ، وبنابولى ، وتوماسو زيجليارا

أخرى هى أن هذا الشيء ملون ، فانى حينئذ انما
أمحص ما لدى من مدرك عقلى عن الأحمر، وأكتشف
أنه يحتوى من بين جوانبه فكرة اللون ؛ ثم اننى
اذا تعرفت على شيء ما مدركا أنه أحمر ، فان
ما أفعله فى هذه الحالة هو أننى أثبت أن يندرج
تحت المدرك (مدرك الحمر) أو أنه مطابق له .
أما وقد قررنا النظرية على هذا النحو ، فهى تبدو
بمظهر النظرية التى لا تكاد نخبرنا بشيء جديد ؛
اذ يبدو أنها تكرر فى ألفاظ نحن أقل الفاهم
ما نريد تفسيره من وقائع راهنة ؛ بيد أنها تكون
أشد اقناعا لو أنها فسرت بوصفها مذهباً للصورة
الذهنية (المتعينة) ، حيث نجعل المدرك العقلى
مطابقا لصورة ذهنية (متعينة) من نوع ما ،
فتستخدم الصور الذهنية معيارا للتصنيف ؛ فلكى
أعرف ما اذا كان شيء ما أحمر، كان على أن أقارنه
بما فى ذهنى من صور معيارية عن الأحمر . وقد
كانت هذه الصور فى نظر لوك مجردة ؛ أما
باركلى فقد رأى أن الصور المجردة وغير المجردة
لا يمكن أن تكون معقولة ، واقترح بدلا منها نظرية
للصور الممثلة للأشياء ؛ لكن صورة ممثلة من نوع
بعينه لابد أن تتصف بعدد كبير من السمات ، ومن
هنا لابد أن تكون مبهمة الدلالة ؛ الا أن نظرية
هيوم التى تقول بسلسلة من الصور المتشابهة
تتغلب على هذه المشكلة . والتصورية كغيرها من
النظريات التى تفسر مسألة الكليات تقع فى
الدور وقوعا متضمنا فيها ؛ فلكى أستخدم معيارا
عقليا للتصنيف ، على أن أقارن الأشياء المراد
تصنيفها بهذا المعيار ، وهذه المقارنة فى حد ذاتها
اجراء تصنيفى يستلزم استخدام معيار عقلى آخر ،
وهلم جرا . بيد أن هنا مشكلة أخرى يختص بها
مذهب القول بالصور الذهنية دون غيره ولعلها
ضريبة عليه فى مقابل ما يتطصف به من معقولة
سهلة ، ألا وهى أنه مذهب يبدو باطلا من الوجهة
النفسية ، ذلك لأن استخدام الصور الذهنية فى
عملية التعرف هو الحالة الاستثنائية وليس القاعدة؛
وكثيرا ما يقال ان الصور الذهنية هى فى ذاتها

الدومينيكانى (١٨٣٣ - ١٨٩٣) ، نشروا هذه الحركة . ومن المؤيدين الآخرين جيوزبى بيكى (١٨٠٧ - ١٨٩٠) الذى اعتلى أخوه جيوكينو كرسى البابوية باسم « ليو الثالث عشر » ، فمنح تأييده الرسمى لاهيئة التوماوية واستخدامها لاشباع المطالب العقلية الحديثة .

وكان هذا الاحياء يحتاج لكى يكون فعالا الى دراسة متعمقة لتاريخ الفكر الوسيط ، والى برهان عملى على أنه مازال متمشيا مع المشكلات الفلسفية المعاصرة . وهنا انتقلت زعامة الحركة الى فرنسا وبلجيكا وألمانيا ؛ أما فى ايطاليا وأسبانيا ، فقد كانت التوماوية الجديدة تميل الى البقاء فى عزلة كأنما هى صوامع الكهنة ، غير أن المعهد العالى للفلسفة بلوفان الذى أنشئ عام ١٨٨٩ تحت اشراف ديزيريه مرسية (١٨٥١ - ١٩٢٦) ، كان أقوى مركز للتوماوية التقدمية . وبفضل العلماء من أمثال مارتن جرابمان فى ألمانيا ، وجيلسون فى فرنسا ، تم الكشف عن تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط شيئا فشيئا . وماريتان هو التوماوى الجديد الذى يعد اسمه أكثر الأسماء شهرة لدى الجمهور العام .

وللحركة تأثير ضئيل فى انجلترا ، اللهم الا بين عدد قليل من الكتاب الأنجليكانيين ومن أبرزهم ا . ل . مارسكال . ولم يرحب بها فى الولايات المتحدة غير بعض المفكرين باعتبارها فلسفة خالصة بمعزل عن اللاهوت المسيحى ، مثل الأستاذ مورتيمر أدلر بجامعة شيكاغو . غير أنه لن تكون لهذه الفلسفة أية قيمة لرجل اللاهوت المسيحى ان لم يكن من الممكن بيان أن لها قيمة مستقلة باعتبارها فلسفة .

ويزعم صاحب النزعة التوماوية الجديدة أن التقليد الرئيسى فى الفكر اليونانى قد استمر وتطور تطورا مشروعا نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط ؛ كما يعتقد أن

هذا التقليد لم يعد عتيقا بظهور الفلسفة الحديثة . فعليه أن ينشئ اذن نظرية للمعرفة ترد على المسائل والمصاعب التى أثرت منذ ديكارت حتى الآن ، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا التوماوية ، وعليه أن يبين أيضا أن هذه النظرة الفلسفية الى العالم تنسجم مع نظرة رجل العلم الحديث ، وينبغى عليه أن يكون مستعدا للتوصل من كل ما قد أثبتت الأيام بطلانه لكى يتمثل الاضافات الايجابية التى جاءت بها الفلسفة حديثا ، كما لا بد له من أن يتحدث لغة يستطيع أن يفهمها معاصروه . ومن الكتب التى قامت بمجهود ملحوظ لتحقيق تلك المطالب قد نذكر كتاب « نزعة القديس توما العقلية » تأليف بيير رسيلى ، و « نقطة البداية فى الميتافيزيقا » تأليف جوزيف ماريشال ، و « الوجود وبعض الفلاسفة » و « وحدة الخبرة الفلسفية » وكلاهما لجيلسون . ومن الواضح أن النزعة التوماوية الجديدة لم تصل بعد الى النتائج التى كان يأمل منشئوها فى الوصول اليها ، بيد أنه من الممكن أن نحكم عليها منصفين بأنها حركة تسير فى طريقها قدما ، وهى حركة قادرة على مزيد من التطور ؛ وقد اتصلت أخيرا بفلاسفة علم الظواهر من أتباع هوسر - وبالتطور الحديث فى المنطق الصورى - اتصالا مثمرا .

تولن ، ستيفن أدلستون : (١٩٢٢ -) انجليزى ، كان أستاذا للفلسفة بجامعة ليدز ، وكان كتابه « العقل ومكانه فى الأخلاق » أول كتاب فى الأخلاق يعرض وجهة نظر التحليل اللغوى الحديث . ويذهب تولن فيه الى أن معيار الأدلة الصحيحة فى البحث الأخلاقى يمكن استخلاصه من استخدام كلمات مثل « أخلاق » و « أخلاقى » ذلك لأن الاختلاف فى مجال الأخلاق إنما هو فى جوهره اختلاف على ما اذا كان ثمة برهان صحيح على بعض النتائج الأخلاقية أو لا ، ولأننا فى الأخلاق نترج من الأسس أو المسوغات التى تكون واقعية صرفة الى النتائج الأخلاقية المعيارية عن طريق منهج

أخلاقي خاص لا هو في طابعه بالبرهان الاستنباطي ولا هو بالبرهان الاستقرائي . وفي كتاب « مدخل الى فلسفة العلم » (١٩٥٣) يقدم لنا تولن - واضعا نصب عينيه بصفة خاصة علم الطبيعة - وصفا للنظرية العلمية يشبهها فيه الى حد كبير بعمل الخرائط التي تساعدنا على التماس طريقنا في أثناء السير ، فذلك أقرب الى طبيعة النظرية العلمية من قولنا عنها انها عملية التعميم التي وضفت في نظريات الاستقراء الكلاسيكية . ويميز تولن بين القوانين والمبادئ ويبين كيف أن فهم القانون يتوقف الى حد ما على معرفة مدى تطبيقه ، ويعد كتابه « استعمالات البرهان » (١٩٥٨) محاولة لاعادة وصف طبيعة البراهين ووظيفتها ، في لغة تكشف عن طبيعة البراهين أكثر مما تكشف عنها اللغة التي استخدمت استخداما تقليديا في كتب المنطق الدراسية .

توماس من ستن: أحد أعضاء جماعة أكسفورد من الدمينيكاز الذين اعتصموا بتوما الأكويني بعد هجوم كلواردبي وفي أثناء الهجوم الذي شنّه بيكام من كانتربري ، أما كتاباته الأولى التي بدأت منذ حوالي عام ١٢٨٦ فتركز على الروح من حيث انها صورة جوهرية فريدة يتخذها الجسم . ولقد أدرج كتابه « معارضة تعدد الصور » بين مؤلفات توما الأكويني في عدة طبعات ، أما كتاباته المتأخرة حتى حوالي عام ١٣١٥ فنجدته فيها يواجه هجوما جديدا من المذهب الأرسطي الذي طوره سكوتس ، ولو أن « كتاب المهاجمات » المنسوب إليه ربما كان لآخر يدعى « توماس انجليكوس » ولعله أن يكون جورس جويس الدومينيكانى . ولقد أصبح توماس مدافعا عنيدا عن التمييز بين الوجود والماهية في الكائنات المتناهية ولو أنه ربما يكون قد جسد الوجود في « شئ ما » أى في شئ موجود وجودا فعليا ، ايجابيا ومطلقا ، وذلك في رده على هنرى من غنت الذى كان الوجود عنده صلة أو علاقة بين المخلوق والخالق .

أكسفورد حيث قبل منصبا شبيها بمنصب ف. ه. برادلى الذى كان زميلا فى نفس الكلية وهى كلية مرتون ، ولهذا كانت كتاباته الفلسفية الأولى « مشكلة السلوك » و « مبادئ الميتافيزيقا » مثالية الطابع . ترك تيلر أكسفورد فى باكورة حياته وأمضى سنوات انتاجه الأساسية أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت اندروز أولا ثم فى جامعة أدنبرة ، فلما بعد عن جامعة أكسفورد تخلى عن نزعتة البرادلية واختار نزعة أخرى قائمة على أساس من أفلاطون ومذهب المؤلهة المسيحى . وفى مجموعة محاضراته التى ألقاها بمنحة جيلفورد وموضوعها « عقيدة أخلاقى » ، برهن على أن معرفتنا الأخلاقية من شأنها أن تتضمن بالضرورة وجود اله يدبر الكون لغرض أخلاقى ، وخلود النفس الانسانية ؛ ومع ذلك فإن شهرة تيلر تقوم أكثر ما تقوم على كونه باحثا فى الفلسفة الأفلاطونية ، واسع العلم الى درجة غير مألوفة ، أكثر مما تقوم شهرته على كونه فيلسوفا مبتكرا . وعندما كان تيلر فى جامعة سانت اندروز نشر « هرطقة بيرنت - تيلر » بالاشتراك مع بيرنت أستاذ اليونانية بتلك الجامعة ؛ وفيه برهن كل من بيرنت وتيلر على أن المحاورات الأفلاطونية لا يجوز أن تؤخذ على أنها صور حوارية لآراء أفلاطون الخاصة بل على أنها فى جوهرها وثائق تاريخية دقيقة تحتوى تقارير عن موقف سقراط والفيشاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذا الموقف لم يحظ قط بالقبول العام ، إلا أنه مع ذلك قد أثر تأثيرا قويا فى كل ما تلى ذلك من دراسة أفلاطونية . وما يزال كتاب تيلر « أفلاطون ، الرجل وعمله » هو أهم نظرة اجمالية عن مؤلفات أفلاطون مما نشر حتى الآن .

(ث)

ثاوفراسطوس : (حوالى ٣٧٠ - حوالى ٢٨٦

قبل الميلاد) ولد فى لسبوس وهى جزيرة يونانية تقع على بحر ايجه ؛ وهو أشهر تلاميذ أرسطو .

تيلر ، ألفرد ادوارد : (١٨٦٩ - ١٩٤٥) فيلسوف بريطانى ؛ بدأ حياته الفلسفية فى جامعة

نجح في رياسة اللوقيون عندما ترك أرسطو أثينا في عام ٣٢٣ ، وقد فقدت أغلب كتاباته الكثيرة وأصبح من العسير الحصول على صورة صادقة لما أسهم به في الفلسفة . ولقد لبث أرسطيا في أساسه لكنه نقد أرسطو في نقاط بعينها ، وأضاف اضافات مفيدة الى مؤلفات أرسطو، كما حدث بالنسبة الى المنطق على سبيل المثال، ومهد الطريق من بعض الوجوه لتعاليم الرواقية والأبيقورية . وربما أمكن الإشارة الى ثلاثة من آثاره : (أ) « في النبات » (وهو موجود) الذي وضع فيه أسس علم النبات وقدم مفاهيم نباتية هامة . (ب) « الميتافيزيقا » (وهو موجود كذلك) وقد أثار مشكلات حول نظريات أرسطو الميتافيزيقية وبخاصة حول نظرية المحرك الأول . (ج) صنف مؤلفا كبيرا يحتوى على آراء فلاسفة اليونان السابقين في الطبيعة والله . الخ وأصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخي الفلسفة اليونانية فيما بعد . ولا نغالى كثيرا اذا نحن قلنا ان مؤرخي الفلسفة فيما قبل سقراط كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين لتأثير ثاوفراسطوس ، وكان ذلك من سوء الطالع لان ثاوفراسطوس نظر الى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد ارهاصات لأرسطو ، كما أقحم أفكارهم اقحاما في اطار أرسطاطاليسى .

الثنائية (الثنوية) : أى مذهب فكرى يقسم كل شىء بطريقة أو بأخرى الى مقولتين أو عنصرين ، أو أنه قد يستمد جميع الأشياء من مبدئين، أو أنه يرفض أن يسلم بما يزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر : وعلى الرغم من أن المذاهب الثنائية لابد بطبيعة الحال أن يثبت أصحابها صحتها بالحجج العقلية ، الا أن ما يؤدي ببعض الفلاسفة الى الثنائية هو الدافع الذى يحفزهم الى تنسيق صورتنا عن العالم وتبسيطها ، وهو دافع قد ينتهى بهم الى **الواحدية** هذا اذا لم يحل بينهم وبينها اجلالهم لفارق أساسى نهائى (فى الوجود) تعبر عنه الثنائية التى يعتنقونها . وانا لنجد فى **الفيتاغوريين** مثالا ظهر فى وقت مبكر على

هذه العقبة التى تعوق الميل الى التوحيد ، وكانت العقبة فى حالتهم ترجع الى سلسلة كاملة من المتناقضات ردوها تناقضا بعد آخر حتى انتهوا الى مبدئين أساسيين هما الحد واللامحدود .

أما لفظ الثنائية الذى أدخله هيد حوالى ١٧٠٠ ليستوعب تلك الآراء اللاهوتية التى من قبيل المانوية ، ففيه من التباس المعانى ما فى كلمة الواحدية ، ويمكن بدوره أن ينطبق على ما لا يقل عن ثلاث نظريات فى الوجود متميزة ومستقلة من الوجهة المنطقية . والمثل الذى هو أبرز أمثلة الثنائية وأكثرها تأثيرا والذي يقدم لنا صياغة محكمة لما عساها أن تكون وجهة نظر الادراك الفطرى السليم والذي يرجع الى **أنكساجوراس** على أقل تقدير هو تقسيم **ديكارت** للعالم الى « جوهر ممتد » (مادة) و « جواهر مفكرة » (عقول) ، وقد يسمى هذا النوع من الثنائية «ثنائية الصفات» لأنه يزعم أن هناك نوعين من الصفات وأن جميع الجواهر هى - بناء على ذلك - من نوعين نهائيين لا ثالث لهما . وفى هذا ما يفرقها عن « ثنائية الجوهر » ، وهى الرأى القائل بأن هناك جوهرين على وجه التحديد ، وهو رأى ليس له « بذاته » ما يتصف به الرأى السابق من جاذبية تستهوى النفوس ، لأنك ما ان تسلم بأن هناك أكثر من جوهر واحد ، حتى يبدو من التعسف ألا تسلم بجواهر كثيرة ما لم يكن الجوهرا اللذان سلمت بهما من نوعين مختلفين اختلافا أساسيا . ولهذا السبب نفسه كان النوع الممكن الثالث من أنواع الثنائية - وهو الثنائية «الجانبية» التى تزعم أن هناك نوعا واحدا بعينه من الجوهر لا يشمل الا جوهرين فحسب بغض النظر عن عدد الأنواع النهائية من الجواهر - أقول لهذا السبب نفسه كان هذا الرأى غير جذاب بدوره . والواقع أن هذا النوع من الثنائية قد دحضه **ديكارت** ، فهو لم يسلم الا بجوهر واحد فى المجال المادى ، ولكنه سلم فى المجال العقلى بكثرة من الجواهر .

على أننا قد نترخص فى استعمال كلمة

جبرية (قضاء وقدر) : انظر حرية الارادة
وحتمية .

الجدل (أو الديالكتيك) : يستمد اسمه من
الفعل اليونانى الذى يعنى « يحاور » ، وكان معناه
فى الأصل « فن الحوار ، أو النقاش ، أو الجدل » .
ويبدو أن أرسطو حينما قال ان زينون الايلي هو
الذى ابتكر الجدل ، انما كان يشير الى مفارقات
زينون التى دحضت بعض فروض خصومه بأن
استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها . لكن
الجدل لم يطبق على نحو عام لأول مرة الا على يدى
سقراط ، وهو الذى كان - كما صورته محاورات
أفلاطون الأولى - يمارس على الدوام طريقتين
كلتاهما تتخذ صورة الفرض ، أولاهما هى تنفيذ
رأى الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء
الأسئلة عليه الى أن يسلم بعبارة مناقضة لرايه
باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأى
(وهى مرحلة التنفيذ) ، ثم الانتهاء به الى تعميم
وذلك عن طريق استدراجه الى التسليم بصدقه فى
سلسلة من الأمثلة الجزئية (وهو ما سعى
« بالاستقراء ») .

أما أفلاطون فقد رأى أن الجدل هو المنهج
الفلسفى الأعلى ، « هو حجر الزاوية الذى تقوم
عليه العلوم » ، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو
المرحلة الأخيرة فى التربية النظامية التى وضعها
أفلاطون لفلاسفته الملوك . لكن اشارات أفلاطون
الى الجدل - وان كانت اشارات ثناء عليه - غامضة
فى كثير من الأحوال ، ولعله كان يتصور الجدل على
أنحاء مختلفة باختلاف الأوقات . ويبدو أن الجدل
لديه كان يتضمن دوما البحث عن الماهيات الثابتة
ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة ؛ لكن يكاد
يكون من الممكن أن يندرج تحت تصور أفلاطون
للجدل أى نوع من أنواع الاستدلال المجرد الذى
لا يختص بعلم بعينه . ولا شك أن الجدل عند
أفلاطون كان فى بعض الأحيان هو الطريقة التى
تفند بها الفروض ، وكان فى مرحلة متأخرة من

« الثنائية » فنطلقها على المذاهب الفلسفية التى
تتخذ محورها من تعارض ما كالتعارض الذى نجده
فى فلسفة أفلاطون بين العالم الذى تدركه الحواس
وعالم الصور الذى يعرفه العقل ، أو كالتفرقة التى
يقيمها كانت بين عالم الظواهر وعالم البواطن
(النومين) .

(ج)

جاسندى، بيير : (١٥٩٢ - ١٦٥٥) فرنسى،
ولم يكن جاسندى ذا أصالة عظيمة ، ومع ذلك فقد
كان تأثيره غير المباشر على مجرى النظر الفلسفى
والعلمى هاما وعميقا. عرفه كل من هوبز وديكارت
معرفة جيدة ، وهما وان لم يستمدا منه نظريات
خاصة أو حلولاً للمشكلات الفلسفية الا أنهما قد
أخذا عنه عادات بعينها فى التفكير . أخذ جاسندى
على عاتقه مهمة وضع تفسير للمذاهب الأرثوذكسية
الشائعة التى أريد لها أن تقوم على أساس من
النظريات العلمية التى أتى بها **الذريون** القدامى ،
ومن الآراء الأخلاقية التى نادى بها **أبيقور** ؛ فكان
يرى مثلاً أن أوجه النشاط العقلى يمكن أن تفسر
تفسيرا تاما فى حدود التغيرات الفيزيائية التى تلحق
بمادة المخ، وبسط نظرية كثيرة التفصيلات جدا عن
« الآثار » (المتروكة فى المخ) ليفسر بها السلوك
العاقل للناس والحيوان . ومن آرائه المميزة له أن
جاء حله لمشكلة التفاعل بين الروح غير الفانية
والمخ الفانى حلا شبيه آلى ؛ فاذا كان كل من
« الروح » و « المخ » ينسعى الى أهداف واحدة
بعينها ، فانهما لهذا السبب لابد أن يتعاونوا ؛ وهى
نظرية شبيهة بنظرية **ليبنتز** فى التناسق الأذلى ،
وان تكن أبسط منها بدرجة كبيرة . وقد ترك
جاسندى أيضا أثرا ملحوظا على النظرية الأخلاقية
والسياسية ، اذ أعاد تقديم المذهب الأبيقورى الى
أوروبا ، وهو المذهب القائل بأن الخير الأسمى
للأخلاق ينبغى أن نلتمسه فى « سكينة النفس » ،
وهى فكرة يمكن أن تكون هى الأصل الذى تولدت
عنه فكرة « السلام » عند هوبز ؛ فالناس يتصرفون
للمحافظة على سكينة أنفسهم ، وليست هذه
السكينة دائما مرادفة للسعى وراء اللذة .



جاسنلی، بیر (۱۵۹۲ - ۱۶۵۰)

حياته يتضمن منهج « القسمة » ، قسمة جنس الى انواعه ، ثم يقسم أحد الأنواع وهكذا طالما كان تكرار القسمة ممكنا .

وكان أرسطو هو أول من أقام الجدل على أساس متين فى كتابه « الطوبىقا » ، وهو كتاب موجز كتب أغلبه قبل أن يستكشف القياس ، مستهدفا بكتابته أن يجد من البراهين ما يؤيد به أو يدحض ما يطرح للبحث من آراء أو من «دعاوى» مثل الدعوى القائلة بأن « كل لذة هى خير » . مثل هذه الدعاوى كانت - فيما يبدو - موضوعا للجدال فى أكاديمية أفلاطون التى كان أرسطو ينتسب اليها منذ ٣٦٨ ق . م . حتى وفاة أفلاطون فى ٣٤٨ ق . م ، وأراد أرسطو أن يقدم مناهج عامة لتناولها . ويقول أرسطو ان كتابه مفيد فى ثلاثة أغراض هى : التعليم ، والمناقشات ، والعلوم الفلسفية . على أنه استكشف فى سياق تأليفه لهذا الكتاب كثيرا من المبادئ الأساسية للمنطق الصورى - وهو موضوع نماء فى « تحليلاته » - بوصفه نظرية فى البرهان هى على نقيض الجدل الذى يقتصر على الاستدلال المستمد من مجرد الآراء الظنية ؛ لكن المناطق الرواقيين قد سموا المنطق الصورى فيما بعد جدلا .

ولقد تفرعت مناقشات العصور الوسطى عن المجادلات التى كانت تدور فى الأكاديمية ، وفى تلك المناقشات كان أطراف الجدل ما يزالون يطرحون الدعاوى ونقائضها مستعينين فى ذلك بالاستدلال القياسى بصفة خاصة ، وبهذه الطريقة كان الطلبة فى جامعات العصور الوسطى يمتحنون لنيل الدرجات العلمية .

الا أن هيجل قد نحا بالجدل منحى جديدا ؛ فهو لم يعد مجرد عملية استدلال ، بل عده طريق سير لا فى التدليل العقلى وحده بل كذلك فى التاريخ وفى الكون ككل ، ويتألف الجدل عند هيجل من حركة ضرورية تنتقل من الدعوى الى نقيضها الى « التاليف » بين الطرفين . وكان الجدل

الهيجلى هو الذى تعهده بعد ذلك ماركس وجعله جزءا من فلسفته المادية الجدلية ، مستبدلا بـ « الروح » التى قال بها هيجل « المادة » لتكون أساسا لطريق السير الجدلى .

جروتىوس ، هيجو : (١٥٨٣ - ١٦٤٥) ، مفكر هولندى تركت أفكاره تأثيرا لا يتناسب مع قوتها الفلسفية ؛ فهى فلسفة كان يحيط بها انقلاب سياسى واغتيال وفوضى فى البحار وحرب الثلاثين عاما . ويقوم ايمانه بالتسامح وبالأساليب العقلية فى تسوية المنازعات على احترام عميق للحقيقة يتمشى مع التقليد الانسانى الذى وضعه ارازم ، وأيضا كان الأمر ، فانه لم يكن شككا بل كان يعتقد على العكس أن التقوى القائمة على ما هو مشترك فى التأويلات المختلفة للدين المسيحى مع غض النظر عن الاختلافات المذهبية تعد أساسا كافيا للتوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت . وكتابه « حقيقة الدين المسيحى » (١٦٢٧) يعرض أساس هذه المسيحية المشتركة، ويقترح فى كتابه « السبيل والعهد المؤديان الى الصلح الكنسى » (١٦٤٢) ، يقترح خطة محددة للتوفيق .

وقد كانت نظراته العقلية نتيجة - الى حد ما بلا شك - لتدريبه المبكر الذى تلقاه على يدى الباحث العظيم سكاليجر الذى كان من أوائل العلماء الذين اهتموا فى تفسيرهم لنصوص الكتاب المقدس بجانب النحو وسلامته أكثر من اهتمامهم بمضمون الرأى الذى يصادف هواهم . وقد كان جروتىوس طفلا نابغة ، يتقن اللاتينية واليونانية وهو فى سن الثانية عشرة ، ويحمل دكتوراه فى القانون من جامعة ليدين وهو فى سن السادسة عشرة . عين فى سنة ١٦٠٣ مسجلا تاريخيا رسميا فى الاقليم الذى كان مسقط رأسه ، ثم نصب عام ١٦٠٧ محاميا عاما للخزانة عن هولندا والبلاد الساحلية . واشترك بوصفه محاميا لشركة الهند الشرقية الهولندية فى نزاع نشأ عن الاستيلاء على سفينة برتغالية فى مضائق

المسيحي عقب الاصلاح الدينى والتحدى الدينى
لسلطة الكنيسة ، ذلك التحدى الذى كان من تراث
عصر النهضة ، قد جعل صحة هذا القانون أمرا
يتعذر الدفاع عنه على أسس دينية . فضلا عن
ذلك فان خطة السياسة الواقعية التى انتهجها
حكام الدول القومية الجديدة ، تلك السياسة التى
نشرها مكيافلى ، قد جعلت مضمون قانون
الطبيعة القديم يبدو مضطنعا الى حد ما ؛ ومن ثم
فقد خطط جروتىوس أساسا لقانون الطبيعة
بحيث يجعله مستقلا عن الدين ، وقائما على الفهم
السليم للطبيعة الانسانية .

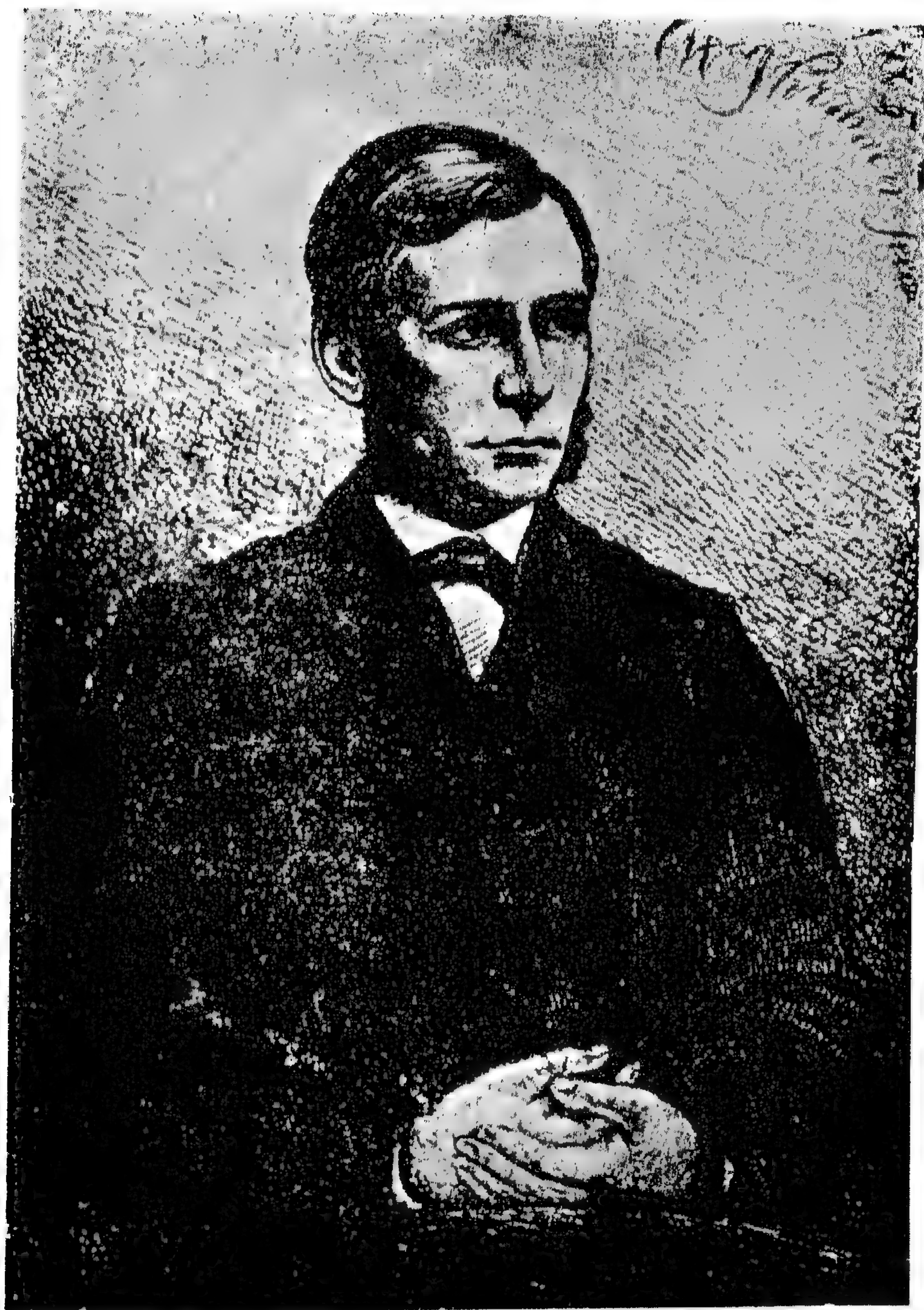
وقد ذهب جروتىوس الى أن القانون
الطبيعى « أمر يمليه العقل السليم ، وهو الذى
يبين ما اذا كان فعل من الأفعال - من حيث مطابقته
أو عدم مطابقته للطبيعة العاقلة - يتصف بصفة
الحسنة الأخلاقية أو الضرورة الأخلاقية ، وبالتالي
فاما أن يحرم الله - خالق الطبيعة - هذا الفعل واما
أن يأمر به . والفعل المفروض لا يكون ملزما لأن الله
أمر به ، بل الأحرى أن يكون الله قد أمر به لانه
ملزم » وكما أن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل
ضعف العدد اثنين غير أربعة ، فكذلك لا يستطيع
ألا يجعل شرا ما هو شر بطبيعته الباطنية » .
وبعبارة أخرى فقد شابه جروتىوس بين المعرفة
الأخلاقية والمعرفة الرياضية ، ورأى أن ما كان يعده
ديكارت وآخرون غيره صحيحا عن معرفتنا
بالطبيعة ، هو أيضا صحيح عن معرفتنا بالأخلاق ؛
فكلتا المعرفتين يقينية وفى مستطاع الانسان
العاقل مستقلا عن السلطة الدينية .

وذهب جروتىوس - فضلا عن ذلك - الى
أنه لما كان الناس اجتماعيين بطبيعتهم - كما ذهب
الى ذلك أرسطو والرواقيون - فانهم مجبولون على
الاهتمام بالمحافظة على النظام الاجتماعى ؛ ومن ثم
فان قواعد القانون الطبيعى ، تلك القواعد التى
تكاد تكون شروطا ضرورية لآى مجتمع مهما يكن
شأنه ، بدت للانسان واضحة بذاتها بوصفه
حيوانا اجتماعيا وهب عقلا . ولم تكن تلك القواعد

ملقا . وأدى به هذا النزاع الى النظر فى الأسس
العامه لقانونية الحرب ، وجاء كتابه « عن قانون
الغنائم » الذى كتبه عام ١٦٠٤ . وأعيد الكشف
عنه وطبع عام ١٨٦٨ نتيجة لهذا البحث ؛ وأفضى
به ذلك الى اهتمامه المتصل بالقانون الدولى ،
وأصبح أساسا لأروع كتبه بعدئذ : « عن قانون
الحرب والسلام » الذى أصدره عام ١٦٢٥ ، وكان
جروتىوس يؤيد المبدأ العام القائل بأن المحيط
مباح للأمم جميعا .

وأوشك عمل جروتىوس فى التوفيق
العقلى أن يكلفه حياته حين حاول أن يجمع بين
حزب الاحتجاج الجمهورى الذى يتزعمه
أولدنبارنفلت ، وحزب أورانج المعادى للاحتجاج
الذى يتزعمه موريس الناساوى . وفى عام ١٦١٨
قام موريس بانقلاب سياسى ، أعدم على أثره
أولدنبارنفلت وحكم على جروتىوس بالسجن
المؤبد؛ غير أن زوجته أفلحت فى تهريبه من السجن
مختفيا فى زكينة زعمت أنها تحتوى على مجلدات
فى اللاهوت الأرمنى . وتمكن جروتىوس من
الفرار الى « أنتورب » ومنها الى باريس حيث رحب
به لويس الثالث عشر ، وأفرد له معاشا لم يكن
جروتىوس يتقاضاه الا نادرا . وفى أثناء مقامه
بفرنسا ألف كتابه عن « قانون الحرب والسلام »
سنة ١٦٢٥ ، وهو الكتاب الذى جلب له شهرة
عالمية . وحصل بعد ذلك على منصب فى السويد
باعتباره سفيرا لها فى فرنسا ، وهو منصب لم يكن
يتمتع فيه بثقة البلاط الفرنسى أو بالرضا
الشخصى، ولقى حتفه اثر غرق سفينة كان يستقلها
بالقرب من دانتسج سنة ١٦٤٥ .

وأهم ما أسهم به جروتىوس فى الفلسفة
هو دفاعه الصريح عن القانون الطبيعى بوصفه
مجموعة من المبادئ التى يدركها العقل ، والملزمة
للمواطنين والحكام والله على السواء . وقد كانت
صحة مثل هذا القانون الذى يكفل سلامة الملكية
وصدق الايمان والمعاملة العادلة من الأمور المألوفة
فى الفكر المسيحى، غير أن التفكك الذى حل بالعالم



جرین ، توماس هل (۱۸۸۲ - ۱۸۳۶)

حصيلة اتفاق واختيار وكفى ، « ذلك لأن طبيعة الإنسان نفسها التي من شأنها أن تسلكنا في مجتمع بما له من علاقات متبادلة حتى وإن لم يكن بالأفراد حاجة إلى شيء كائنا ما كان ، أقول إن طبيعة الإنسان هذه هي أم قانون الطبيعة » .

ويعتقد جروتوريوس أن أي قانون آخر ، سواء في ذلك القانون الإلهي والقانون المدني وقانون الأمم ، هو من أملاء إرادة خاضعة للقانون الطبيعي ؛ فتتوقف صحة القوانين المدني مثلا على الالتزام الطبيعي بالثقة الطيبة في وفائنا بالعهود . وقد كانت معالجة جروتوريوس للقانون الدولي بصفة خاصة شائقة وهامة ، إذ أحال ما كان في حدود القانون الخاص الذي يقيم العلاقات بين فرد وآخر ينتميان إلى أمتين مختلفتين إلى نظام يدخل في القانون العام الذي يقيم العلاقات بين دولة وأخرى ، وهكذا كان كتابه « عن قانون الحرب والسلام » صرحا في تاريخ القانون الدولي .

ولقد كانت أهمية جروتوريوس الفلسفية محدودة ؛ فبرفعه للقانون الطبيعي واعطائه وضعاً مستقلاً عن العرف والقانون والدين ، أعان عونا ملحوظا في عملية « التمييز » بين ما نسميه الآن بالمبادئ الأخلاقية وبين قوانين العرف والتشريع والدين . وبإبرازه للرابطة بين القانون الطبيعي وطبيعة الإنسان الاجتماعية ، أسهم بنصيب على شيء من الغموض والخلط في النزاع الفلسفي القائم حول ما إذا كانت المبادئ الأخلاقية طبيعية أو اتفاقية . وكذلك بإبرازه للرابطة بين عقل الإنسان وقبوله للمبادئ الأخلاقية ، أسهم جروتوريوس مرة أخرى بنصيب غامض إلى حد ما في فهم ما نعنيه بالمبادئ « الأخلاقية » ، وهي على الأقل تلك المبادئ التي يمكن أن تساق عليها الحجج .

وقد أفسد تناول جروتوريوس لهذه المسائل أخفاقه إلى حد ما في أن يكون واضحا في التمييز

بين ما نسميه « قوانين الطبيعة » وهي أوصاف لما يطرده حدوثه ؛ وبين القوانين بالمعنى القانوني والأخلاقي وهي عبارة عن « تشريعات » لما ينبغي أن تكون عليه الأمور . ولم تأخذ هذه النقطة في الاتساح بعض الشيء إلا في القرن الثامن عشر بظهور هيوم وكانت ؛ إذ نستطيع أن نقول بصورة إجمالية إن هيوم قد فصل القول في الرابطة التي افترضها جروتوريوس بين المبادئ الأخلاقية وطبيعة الإنسان الاجتماعية ، كما فصل كانت القول في الرابطة بين المبادئ الأخلاقية وطبيعة الإنسان العقلية . ومهما يكن من أمر فإن فهم جروتوريوس لطبيعة الإنسان العقلية قد تأثر - كما تأثر معظم معاصريه - تأثرا شديدا بنموذج العلوم الرياضية ؛ وعلى هذا فقد كان جروتوريوس رائدا من رواد المدرسة الحديثة في علم الأخلاق ، وهي المدرسة التي ترى أن المبادئ الأخلاقية واضحة بذاتها كالبدهييات الرياضية سواء بسواء .

أما في المسألة الخاصة بصحة القانون فقد خلط جروتوريوس فيها إلى حد ما بقوله إن صحة القانون مستمدة من صحة قانون أسمي ، هو قانون الطبيعة . غير أنه من الممكن التعبير عن هذه النظرية بصورة أقل تعرضا للنقد لو أنه قال إن الأهمية التي تنطوي عليها نظرية القانون الطبيعي ليست في مجرد « التمييز » بين القانون والمبادئ الأخلاقية فحسب ، بل يضاف إلى ذلك أن القانون قد يخضع - بل لابد له أن يخضع - للأخلاق فحسب ونقدا .

جرين ، توماس هل : (١٨٣٦ - ١٨٨٢) ، فيلسوف إنجليزي ، تلقى تعليمه في أكسفورد ، وساعد على نشر نفوذ كانت وهيغل في إنجلترا ضد اتجاهات المذهب التجريبي ومذهب المنفعة السائدين ؛ والكتاب الوحيد الذي ظهر له في أثناء حياته هو طبعته الخاصة لمؤلفات هيوم ، وجاء تأثيره أساسا عن طريق محاضراته بجامعة أكسفورد وهي المحاضرات التي نشرت بعد وفاته .

المشترك « معناه أن الانسان لا ينفع الآخرين » الا اذا وجد فكرة كونهم كاملين ضرورية لرضائه الخاص . ومن جهة أخرى فانه لا يسمح للحقوق الفردية - كما هي الحال عند ج.س. هل أو لوك - أن تقف سدا في وجه السلطة الاجتماعية ، إذ أن تلك الحقوق الفردية يتوقف وجودها بالتأكيد على الاعتراف الاجتماعي بها .

جفنز ، ولیم ستانلى : (١٨٣٥ - ١٨٨٢) ، ولد فى ليفربول ، وتلقى تعليمه بكلية الجامعة بلندن . بدأ دراساته بالكيمياء ، وبعد أن اشتغل عدة أعوام خبيراً بالمعادن فى استراليا ، عاد الى « كلية الجامعة » لدراسة الاقتصاد والفلسفة اللذين أصبحا منذ ذلك الحين موضع اهتمامه الرئيسى . عين عام ١٨٦٣ لتدريس المنطق والاقتصاد بكلية أوونز بمانشستر ، وعاد الى لندن عام ١٨٧٥ أستاذاً بكليته القديمة . ومؤلفاته الرئيسية فى المنطق هى : « المنطق الخالص » (١٨٦٤) و « دروس أولية فى المنطق » (١٨٧٠) و « أصول العلم » (١٨٧٤) و « دروس وتمارين فى المنطق الاستنباطى » (١٨٨٠) .

« والمنطق الخالص » دراسة لأعمال بول قدم فيها جفنز بعض التحسينات الترقية، وعدل معنى علامة الزائد فى حاصل الجمع المنطقى الى ما تم الاتفاق عليه الآن بصفة عامة بالنسبة لكلمة « أو » وهو أن يحتل صدق البديلين معا ؛ فإذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة فان « س + ص » تمثل تلك الأشياء التى هى حمراء أو مربعة ، أو حمراء ومربعة معا . ويتضمن تذييل الكتاب بعض الاعتراضات النظرية على مذهب بول ، ولكنها على كل حال ليست قوية الحجة . واشتملت أعمال جفنز المتأخرة عن الجبر الذى وضعه بول ، على انشاء آلة منطقية حاسبة هى المسماة « بالبيان المنطقى » .

و « أصول العلم » كتاب شامل عن منطق

كان يعتقد أنه ينبغى تصور العالم على أنه شبكة من العلاقات ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك تلك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها أيضا . فما هى الحدود التى ترتبط فيما بينها فى هذه الشبكة ؟ ان أى حد نسعى الى عزله يتحول هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأى محاولة للعثور فى الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق ؛ وهنا يقترب جرین اقتراباً شديداً من هيجل . وليس التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق تمييزاً بين عالم عقلى وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل باعتباره انسانياً محدوداً والعقل باعتباره كلياً مطلقاً - وهذا هو العقل الذى يبقى على الكون .

ويقطع جرین فى الأخلاق أيضاً شوطاً طويلاً مع هيجل ؛ فليست الرغبات قوى منعزلة كما هى الحال بالنسبة للحيوان ، بل ان النفس الانسانية لتسعى فى كل رغبة من رغباتها الى اشباع نفسها باعتبارها كلا واحداً ؛ وعلى هذا النحو وحده يمكن أن يعتبر الانسان نفسه مسئولاً وفاعلاً حراً ؛ وعلى أية حال فهنا يبدأ جرین فى الافتراق عن هيجل . وعنده أن الخير أمر شخصى بالنسبة للفرد صاحب هذا الخير ، ولأن الفرد اجتماعى بطبيعته ، فانه لا يستطيع أن يحقق رضاه التام الا باغداقه الخير على الآخرين . ويرفض جرین فى اصرار كل تصور عن ذات متجسدة ، وان هذا الاختلاف عن هيجل ليشمل نظريته السياسية ، فقد لحظ كيف أفضى تصور روسو عن الخير المشترك الى تصوره للارادة العامة ، لكن ذلك لم يبعد به الى ما هو أبعد من ذلك حيث يقوم رأى هيجل عن الدولة باعتبارها وحدة أعلى من وحدة الفرد ، وحيث تنشأ المذاهب المتطرفة فى السلطة المستبدة وفى النزعة القوية التى تؤدى الى عبادة الدولة ؛ ذلك أن نزعة جرین الانجليزية الخالصة فى تحررها تنبذ هذه النتائج جميعاً ، فهو يؤمن بأهمية المسئولية الفردية والحقوق الفردية - غير أن موقفه الأخير يثير مصاعب خطيرة ، « فالخير



جنتو ، ولیم ستانی (۱۸۸۲ - ۱۸۳۵)

الاستقراء ؛ ويحتوى هذا الكتاب الذى كتب ليعارض معارضة واعية تفسير جون ستيوارت مل للاستقراء باعتباره معتمدا على عملية الحذف - يحتوى على تفسير مفصل للاستدلال الاستقرائى الذى تنأيد فيه صحة الفروض التى كونتها بصيرة العالم المطلعة ، تنأيد تلك الفروض بعدئذ عن طريق تقويم الشواهد التى تؤيدها وذلك بوساطة حساب الاحتمال . ويوجه جفنز مطعنا هاما ضد مل بأصراره على عدم اليقين الأساسى الذى تتصف به النتائج الاستقرائية كافة ؛ ومع أن كتاب « أصول العلم » أقل جاذبية فى أسلوبه من كتاب مل « مذهب فى المنطق » ، فانه أشد قربا منه الى حقائق التطبيق العلمى . وقد صيغ رأى جفنز العام فى الاستقراء صياغة قوية أصيلة فى العمل الذى قام به الفيلسوف المعاصر الاستاذ ك.و. بوبر.

جلسن ، ايتين هنرى : (١٨٨٤ -) ،
فرنسى ، وهو أحد دارسى فلسفة العصر الوسيط
الممتازين فى العصور الحديثة ، ويرجع الى عمله
الفضل فى معرفتنا الواسعة المتزايدة بفلسفة
العصر الوسيط التى هى الآن بين أيدينا . وكان
اهتمامه بديكارت نقطة الابتداء ، فالذى أفضى به
بإدء ذى بدء الى الاهتمام بفلسفة العصر الوسيط
هو محاولة لفهم السوالف الفلسفية للفلسفة
الديكارتية فهما أفضل ، ثم أخذت فلسفة العصر
الوسيط تستغرق انتباهه ، وانتهى به الأمر الى
قبول موقف توما الأكوينى فى نقاط جوهرية .
وأهم أعماله التاريخية كتابه « روح فلسفة العصر
الوسيط » نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٣٣ ؛
كما كتب أيضا كتبا فلسفية مستقلة تقتفى آثار
التقليد التوماوى ، ومنها كتابه « الله والفلسفة »
(١٩٤١) .

جماعة فيينا : هم جماعة الوضعيين المناطقة
أو هم - كما يسمون أحيانا - التجريبيون المناطقة
الذين التحقوا بجامعة فيينا فى العشرينات والثلاثينات

من هذا القرن . وفى عام ١٨٩٥ أنشئ كرسى
لفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا ليشغله
ارنست ماخ ، وفى عام ١٩٢٢ اختير مورتس شليك
لشغل هذا الكرسى ، وسرعان ما التفت حوله
جماعة غير رسمية من الزملاء وطلاب الدراسات
العليا وقد وحدهم اهتمام مشترك بالعلوم
والرياضيات، والتسليم العام بنظرة ماخ الوضعية،
والاعتراف بأهمية علم المنطق الرياضى الذى كان
يتطور بسرعة ، ومن أهمهم : فردريك وايزمان ،
ورودلف كارناب ، وأوتو نوراث ، و . ا . رسل ،
وهربرت فايجل ، و ب . فون جوهس ، وفلكس
كاوفمان ، وفكتور كرافت ، وهانز هان ، وكورت
جودل ؛ ومع أن فتجنشتين كان يعيش فى النمسا
فى ذلك الوقت وكان صديقا شخصيا لبعض
أعضاء هذه الجماعة ، إلا أنه لم يكن قط عضوا فيها،
بيد أن كتابه « رسالة منطقية فلسفية » قد أثر
فى الجماعة تأثيرا كبيرا . وفى عام ١٩٢٩ أخذت
الجماعة شكلا أكثر رسمية ، وصدر كتيب يحتوى
على مبادئها وأهدافها الأساسية ، وأسست فى
عام ١٩٣٠ مجلة « نظرية المعرفة » لتكون وسيلة
النشر لدى أعضاء الجماعة . ونشط الاهتمام الكبير
بعمل الجماعة فى أوائل الثلاثينات من هذا القرن
فى كل من أوربا وأمريكا ، بيد أن الجماعة نفسها
سرعان ما تفرق شملها بسبب اغتيال شليك فى
عام ١٩٣٦ ، ومعاداة النازى (بعد اتحاد النمسا
وألمانيا فى عام ١٩٣٨) ، وأخيرا بسبب الحرب
التي قامت فى عام ١٩٣٩ . ولقد قام كثير من
أعضاء الجماعة فيما بعد بأعمال فلسفية ممتازة فى
بلاد أخرى ، وأصبح للجماعة تأثيرها الأكبر خارج
البلاد التى تتكلم الألمانية وهى البلاد التى قامت
الجماعة فيها أصلا ، ولو أن فكتور كرافت - وهو
من صغار أعضاء الجماعة سنا - هو الآن أستاذ
الفلسفة بجامعة فيينا .

جمال : انظر علم الجمال (استطيعا) .

جودمان ، نلسون : (١٩٠٦ -) ،

ولد فى مساشوستس ؛ وهو أستاذ الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، وقد انصرف بمعظم اهتمامه الى نظرية المعرفة وفلسفة اللغة ، ولكنه عالج أيضا مشكلات ينظر اليها عادة على أنها مشكلات ميتافيزيقية . وفى رأيه أن الفلسفة تهدف الى وصف العالم أوصافا دقيقة تبين طريقة تركيبه ، وذلك بصياغة تعريفات تظهر الأشياء باعتبارها مركبات من مختلف المقومات الأولية للخبرة . ويقدم فى أول كتاب له « تركيب الظاهر » (١٩٥١) تعريفات كهذه لعدد من مفردات الخبرة الظاهرية (مثل النقط الملونة) ، متخذا من الخصائص الكيفية الماثلة له مثولا مباشرا وحدات أولية لاقامة بنائه مثل درجات معينة من اللون ومواقع معينة فى مجال الابصار . ومن السمات البارزة فى تحليلات جودمان تلك القيود الصارمة التى يتقيد بها فى الافتراضات التى يقبل استخدامها ؛ ولقد كان من أنصار النزعة الاسمية الأقوياء ، اذ يرفض قبول أية أدوات ذهنية تصادر فى استسلام بوجود كيانات « أفلاطونية » مجردة كالفئات مثلا (أى الأنواع) . وعلى الرغم من أن جودمان قد استغل الأساليب المنطقية الحديثة استغلالا واسعا ، الا أنه لم يتردد فى اطراح أجزاء كثيرة من المنطق والرياضة والنظرية العلمية مما لا يتفق ومقتضيات مذهبه الاسمى ، ومن ثم وجد نفسه مرغما على ابتكار أساليب رائعة لا تضطره الى استخدام الأدوات المنطقية التى من شأنها أن تلزمه بقبول الكليات الأفلاطونية على أنها ذات وجود حقيقى . وقد انتقد انتقادا شديدا - شأنه فى ذلك شأن كواين - تلك التفرقة المأخوذ بها على نطاق واسع بين الجمل التركيبية والجمل التحليلية ، لأنه يرى أن تلك التفرقة بينهما تؤدى الى قبول الكليات الأفلاطونية على النحو المذكور .

ومن المشكلات التى شغلت شطرا كبيرا من تفكير جودمان مشكلة توضيح ما يفهم من القضايا الشرطية المضادة للواقع مثل قولنا : « لو

كان هذا العود من الثقب قد حك ، لاشتعل » . وقد استعرض مشكلات كثيرة يعتقد أنها تواجه المحاولات التى تبذل لتفسير ما يراد بالدقة من أدوات الربط « اذا - اذن » فى مثل تلك العبارات ، وأوضح أن هذه المشكلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة صياغة الاختلاف بين العبارات التى تعبر عن قوانين الطبيعة (مثل : « الماء يتمدد بالتجمد ») والعبارات التى تعبر عن مجرد تعميم عرضى (مثل : « كل قطع العملة الموجودة فى جيبى اليوم مصنوعة من الفضة ») . وفى كتاب له حديث بعنوان « الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ » (١٩٥٥) ؛ عرض جودمان بعض الأفكار لحل تلك المسائل ، كما اقترح أيضا الطريقة التى تدخل بها هذه الأفكار فى تحليل الاستدلال الاستقرائى .

جون الباريسى أو جان كيدور : (١٢٦٩ -

١٣٠٦) ، راهب دومينيكانى ، وأستاذ باريسى . كان مفكرا جريئا وفيلسوبا سياسيا بارعا ، فدافع عن الحقوق المدنية ضد جيل الرومانى الأوغسطينى الذى كان يذهب الى أن الممتلكات جميعا خاضعة للسلطة الروحية ، وضد جيمس من أهل فيتربرو القائل بأن الكنيسة هى صاحبة السلطان المطلق . وكتابه « عن السلطة الملكية والسلطة البابوية » الذى يقوم على فلسفتى أرسطو وتوما الأكوينى قد حدد مجموعتين من الحقوق الالهية وأقام التوازن بينهما ، كما أنه سبق النظرية التى ظهرت فيما بعد عن الاشراف غير المباشر ؛ وقد دافع أيضا عن توما الأكوينى ضد « الاصلاح » الذى نادى به « وليم دى لامار » الفرنسيسكانى الانجليزى . ويتمثل فى كتابيه « اصلاح الفساد » و « المناقشات المتنوعة » النقاش الفلسفى الدائر فى تلك الفترة ؛ وقد أنكر أن المادة يمكن أن توجد بلا صورة . وأنها توجد داخل الروح ، وأن الجوهر العضوى الواحد يحتاج الى كثرة من الصور . وكان يعتقد فى التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود فى الأشياء المتناهية ولكن على طريقته الخاصة ، اذ يبدو أنه جعل الوجود كيانا مستقلا عن الماهية ، كما يبدو



جیمس ، ولیم (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)

أنه لم يقدر الى أى حد تقدم توما الأكويني على ابن سينا .

جوهر : انظر أرسطو ، ديكارت ، سبينوزا ، ليننتز ، لوك ، ثنائية ، واحدة .

جيمس ، وليم : (١٨٤٢ - ١٩١٠) ، عالم نفسى ، ولد بمدينة نيويورك . ويقال عادة عن جيمس انه كان مفكرا أصيلا خصباً مرهف الحس الى حد بعيد ، أكثر مما يقال عنه انه كان متسق التفكير اتساقاً صارماً ؛ وفى هذا القول شئ من الحقيقة ، ولكن لا ينبغى المغالاة فيه . ولقد اجتاز تطور جيمس الفكرى ثلاث مراحل رئيسية : المرحلة المبكرة وكان مهتما فيها بعلم النفس ، والمرحلة الوسطى التى تميزت بدفاعه عن البرجماتية ، والمرحلة الأخيرة التى ظهرت فيها أبحاثه التى كتبت لخاصة المتخصصين عن ضرب من الواقعية اشتهر باسم « الواحدة المحايدة » . وقد نوافق على أن جيمس كان دائماً أشد اهتماماً بالمشكلات الخاصة التى ينغمس فيها فى فترة من الفترات ، منه ببناء مذهب يثبت أن مؤلفاته جميعاً يمكن أن تندرج تحت اطار متسق ؛ بيد أنه ينبغى ألا نتغاضى عن تلك الحقيقة وهى قيام صلة وثيقة جداً بين « مراحل » الثلاث ، ذلك أن شيئاً منها لم يرد جزافاً ، بل يمكن أن ننظر الى كل مرحلة منها باعتبارها نمواً منطقياً للمرحلة السابقة عليها ، وجميع هذه المراحل الثلاث يمكن أن تعد نتاجاً لعقل ذى مزاج متجانس ولقصد فلسفى واحد .

وقليل هم أولئك الذين كانوا أكثر تأثراً من جيمس فى تحويل « السيكولوجيا » الى علم ؛ وما برح كتابه ذو المجلدين « أصول علم النفس » من الأعمال الكلاسيكية فى هذا المجال . ويعدّه الكثيرون أكبر مؤلفاته .

والمفتاح الى عمل جيمس فى علم النفس هو منهجه فى تناول ، وهنـو منهج يعرف عادة باسم « المنهج الأدائى » ؛ ففى مستهل كتابه

« أصول علم النفس » يقرر جيمس : « ان السعى لبلوغ غايات مستقبلية واختيار الوسائل للوصول اليها هما العلامة والمعيار على وجود الخصائص العقلية فى ظاهرة ما » (المجلد الأول ، ص ٨) . وهذا فى الواقع هو التعريف الاجرائى الذى يعرف جيمس « العقل » به ، وهو يحرص طيلة الوقت على اقامة تحويل « السيكولوجيا » الى علم على أساس من مقتضيات التجريبية الصارمة ؛ فينبغى أن يجرى تصورنا للخصائص العقلية ضارباً بجذوره فى الفحص الدقيق لما « تفعله » تلك الخصائص العقلية ، أى فيما يحدثه حضورها من اختلاف . وهذا المنهج الأدائى فى علم النفس هو بمثابة نوع من التعبير عن المطلب العام الذى يدعو الى فهم كل شئ أياً كان على أساس ما يحدثه حضوره فى التجربة من اختلافات ، ولا شئ أكثر من ذلك أو أقل .

وقد كان جيمس فى الوقت نفسه استبطانيا لا يلين ، والفصول التى كتبها عن « تيار الفكر » و « وعى الذات » لا يعلو عليها شئ مما كتب عن علم النفس الاستبطانى . وكان يعتقد أن الجهود التجريبية الصارم لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه فى التجربة لا يمكن أن يتم الا بالنظر الى الباطن ، وقليلة حقاً هى تلك الأشياء التى تجعل من جيمس الرجل انساناً أقرب الى قلوبنا مما تفعله فى هذا السبيل طاقته الخصبة بوصفه استبطانيا ، اذ يتصوره المرء جاهداً فى النظر الى الباطن نظراً لا ينثنى عن بغيته ولا عن الدقة ما استطاع الى ذلك سبيلاً ؛ وما أكثر مانجدمحاولة متابعته مرهقة أشد الارهاق .

ومن المفارقات حقاً أن يكون جيمس الاستبطانى الكبير سبباً فى تحريك اتجاه بلغ ذروته فيما بعد بالنظرية السلوكية والتمرد على الاستبطان ؛ فلم يكن كافياً بالنسبة لجيمس أن يصل باستبطانه الى تلك النتيجة التى أصبحت اليوم نتيجة كلاسيكية ، والتى يقول فيها ان ماهية الحياة العقلية أمر نراه فى الخبرة « تياراً دافقاً »

تتشبث فيه كل لحظة تالية باللحظة السابقة عليها و « تستولى عليها » . وظل جيمس مدفوعا الى امعان النظر أكثر فأكثر حتى وصل الى هذا الاعتقاد المثير ؛ وهو :

« كلما نجحت نظرتى الاستبطانية فى الالتفات بسرعة كافية لاقتناص مظهر من مظاهر التلقائية ابان نشاطها ، كان كل ما أمكنها الشعور به فى وضوح هو احدى العمليات البدنية التى تتم فى معظم الأحوال داخل الدماغ » (المجلد الأول ص ٣٠٠)

ويحمل المقال الذى دخل به جيمس فى المرحلة الأخيرة وهى مرحلة « واحدته المحايدة » ، فى أخريات حياته - عنوان : « هل الشعور موجود؟ » واجابته هى : كلا ، انه لا يوجد باعتباره كائنا ذا قوام . وبقوله ذلك يلاحظ أن عبارة « أنا أفكر » فى الفلسفة التقليدية تبدو له (وفقا لأبعد ما يمكن أن يصل اليه استبطانه الصارم) كأنما هى لا تختلف عن عبارة « أنا أتفكر » التى نشعر بها شعورا غامضا ولكنه دائم الحضور فى كل لحظة عادية يقضى من لحظات التجربة . ولا شك أن ثمة اختلافا طفيفا جدا بين هذا الزعم العجيب وبين مغزى ما تنطوى عليه الفقرة التى استشهدنا بها آنفا ؛ والواقع أن انكار جيمس أن يكون الشعور كائنا ذا « قوام » من نوع فريد بأى معنى من المعانى ، كان كامنا منذ البداية فى المنهج الادائى الذى تناول به جيمس علم النفس .

وينبغى أن نشير هنا أيضا الى المجال الذى امتد فيه عمل جيمس فى علم النفس التجريبي كما هو وارد فى كتابه « أصول علم النفس » ؛ ولعل أشهر قضاياها - فيما هو ذو صلة بالتطورات التالية فى علم النفس - هى القضية المعروفة باسم نظرية « جيمس - لانج » فى الانفعالات . ومؤدى هذه النظرية هو أن الانفعال ليس أكثر من الشعور بحالة جسدية ، ومن ثم فانه أقرب الى أن يتبع الحالة الجسدية منه الى أن يسبقها . . . أو هى

بعبارة تخلو من الدقة والصقل : أنا لا أضرب شخصا أهاننى لأننى أغضب أولا ؛ بل الغضب ان هو الا الشعور الذى أمارسه نتيجة لكونى فى الحالة الجسدية التى يجئ ضربى للرجل جزءا منها . وقد يرى القارئ ألا غرابة فى أن تظفر هذه النظرية بالشهرة (أو قل بالتشهير اذا شئت) باعتبارها ارهاصا لما قد ظهر بعدئذ من تطرف فى المذهب السلوكى .

ويعترف جيمس عادة فى الأوساط الفلسفية بأنه المدافع عن البرجماتية باعتبارها نظرية عن الصدق . وهو يعترف بأن بيرس هو مصدر نزعت البرجماتية ، بيد أنه ينبغى ملاحظة أن الكلمة تحمل معنى مختلفا كل الاختلاف عند جيمس عما تحمله عند بيرس ، فقد صاغ بيرس « مبداء البراجماتى » بوصفه احدى القواعد أو المبادئ الكثيرة التى تتحكم فى البحث حين يحدوه الذكاء ؛ فالبرجماتية بالنسبة اليه قاعدة لبلوغ الوضوح فى المعنى اذ هى تتطلب من كل تصور أو فرض أن تكون وسيلة التعبير عن معناه هى الذكر المفصل الدقيق لأوجه الاختلاف فى العالم المحسوس التى تنشأ عن كونه صادقا . وقد أضاف بيرس الى هذا المطلب رأيا عن الصدق وهو أنه التطابق الدقيق (بين القول الصادق والواقعة الخارجية) ، كما أضاف اليه أيضا مبداء الذى يجعله حجر الزاوية ، وأعنى به مبداء التعرض للخطأ الذى يرفض أن يوصف أى فرض تم له توضيح المعنى بأنه هو آخر مراتب الحق .

أما عند جيمس فيضيح كثير من تمييزات بيرس الدقيقة هذه ، وتأخذ « القاعدة البرجماتية » عنده فى الاستعلاء الذى تنبهم تحته الفوارق أكثر بكثير من « المبدأ البرجماتى » كما أخذ به بيرس ؛ فيصح لنا أن نعبر عن رأى جيمس تعبيرا لا اجحاف فيه ودون امعان فى التبسيط الذى يطمس المعالم على النحو الموجز الآتى : اذا كانت فكرة ما « تعنى » بكل دقة ما تفعله

بها دون زيادة أو نقصان ، اذن فلا بد أن يتألف « صدقها » من نجاحك فيما تفعله بها لا أكثر ولا أقل ؛ وهى دعوى ما كان بيرس يوافق عليها قط .

ومن الواضح - أيا كان الأمر - أن برجماتية جيمس انما توسع من منهجه الأدائى فى علم

النفس حتى يصبح مبدأ فلسفيا عاما ؛ فالأفكار - شأنها فى ذلك شأن العقول - ينبغى أن تعالج على أساس ما « تؤديه » ، وحين يحكم المرء على فكرة ما بأنها صادقة فانه يدعى بذلك أنها تقوده فى نجاح خلال متاهة الخبرة ؛ فليست الفكرة من الأفكار سرا ملغزا بل هى أداة ، وماهيتها تكمن فى قدرتها على التنبؤ .

وينعت جيمس وجهة نظره بأنها « برجماتية » حيناً و « تجريبية متطرفة » حيناً آخر ، وهما اسمان يحملان نفس المعنى تقريبا . ويعتقد جيمس أن النزعة التجريبية التقليدية قد تورطت فى خطاين رئيسيين : أولا أنها ركزت انتباهها أكثر مما كان ينبغى لها على أصول أفكارنا فى التجربة الماضية ، ولم تنتبه بما فيه الكفاية لوظيفتها باعتبارها مشيرة الى التجربة المستقبلية ؛ ثانيا أنه تولد عن تركيز انتباهها على العناصر المنفصلة فى مجرى التجربة انصراف عن الروابط التى تصل تلك العناصر مع أنها لا تقل عنها حقيقة وجود . ويعتقد جيمس أن ماهية البرجماتية انما هى فى ابرازها « للروابط » بين الأفكار باعتبار هذه الأفكار عناصر فى التجربة مؤدية الى تجارب مستقبلية، وهذه التجارب المستقبلية هى التى ستتحقق معناها . وهكذا تكون البرجماتية هى التجريبية الوحيدة فى صورتها الجذرية الصحيحة .

ولم يصل جيمس بالطبع الى تحويل التقليد التجريبى تحويرا كاملا ؛ فمع كل دعواه بأن أحجار بناء التجربة لدى هيوم ليست هى الصورة الكاملة ، وبأن « الملائم » الذى يمسك تلك

الأحجار بعضها الى بعض هو نفسه جزء من التجربة ، مع كل هذا تظل تلك الحقيقة قائمة ، وهى أنه يوافق على « أحجار البناء » التى تحدث عنها هيوم . وبهذا تندرج فلسفته فى ذلك التقليد الذى يسمى عادة « تحليل المعطى الحسى » أما الدعوى التى جاءت فيما بعد ، وهى أن تحليل المعطى الحسى « ليس » وصفا تجريبيا بالمعنى الدقيق ، فلم تخطر له قط ببال .

ومن خصائص نظرية جيمس البرجماتية فى المعرفة أيضا خاصية تتصل باستخدامه لعبارة « مدرك عقلى » ؛ فكثير من الفلاسفة يذهبون الى أن المدرك العقلى لا يمكن أن يكون شيئا أقل من قضية كاملة . وفى هذا يخالفهم جيمس ، فهو يناقش كثيرا وفى شئ من الاسهاب التمييز بين المدركات العقلية والمدركات الحسية ، ويعرف الحياة العقلية مرارا على أنها « استبدال مستمر بالمدركات الحسية مدركات عقلية » ، غير أنه يعرف دائما المدرك العقلى فى نهاية التحليل بأنه « مدرك حسى » يعمل « بطريقة معينة » ، وهذا يتفق تمام الاتفاق مع ميله الأدائى . والمدرك العقلى عند جيمس اما أن يكون كلمة (وهى مدرك حسى) واما صورة ذهنية (وهى مدرك حسى) تعمل فى التجربة الانسانية بطريقة تنبؤية . ولقد اختلط الأمر على الكثيرين بسبب تلك الأمثلة التى ضربها للتفكير العقلى (« الصورة الذهنية التى أتمثلها للقاعة التذكارية وأنا جالس فى مكتبى ») ، ذلك أن أمثلته كلها تقتضى استخدام الصور الذهنية؛ فلئن كان علم النفس عند جيمس يقوم على ارتيابه فى أن يكون هناك أى اختلاف نوعى بين العقول والأجسام ، فكذلك تقوم نظريته فى المعرفة على ارتيابه فى أن يكون هناك أى اختلاف نوعى بين المدركات الحسية والمدركات العقلية .

وكان جيمس يزعم دائما أنه « واقعى » ؛ بيد أنه لم يكن حريصا على استخدام الألفاظ استخداما فنيا ، فهو بهذا الوصف لنفسه يعنى أشياء كثيرة ؛ فهو يعنى بذلك أحيانا أنه من ذوى

« العقول الناشئة » ، وأحيانا أخرى أنه عملي ، وأحيانا ثالثة أنه في انسجام مع الذوق الفطري . ومهما يكن من أمر ، فقد دافع في فترة متأخرة من فترات حياته - وهي فترة كثيرا ما تعرف بأنها الفترة التي كتب فيها للخواص - عن ضرب فني من ضروب تأويل المذهب الواقعي في الفلسفة تحت اسم « الواحدية المحايدة » .

وتفترض كلتا المرحلتين المبكرتين من تطور جيمس - بطريقة أو بأخرى - النزعة الواقعية وحتى بمعناها الفلسفي الفني ؛ ففي علم النفس تراه يبنى على افتراض هو أن الأقواس العصبية المنعكسة والبنكرياس وسوائل العمود الشوكي هي ما هي عليه ، وأنها تحيا حياتها الخاصة مستقلة عن البحث الانساني فيها والوعي الانساني بها ؛ وكذلك تفترض فلسفة جيمس البرجماتية كلها أن « الأداء » أو « الوصول بنجاح الى التجربة المستقبلية » أمر تؤديه الأفكار أو لا تؤديه سواء أردنا ذلك أو لم نرد ؛ وما واقعية جيمس في حياته المتأخرة غير محاولة لاجراج تلك الافتراضات المتصلة في مرحلتيه المبكرتين في عبارة صريحة .

وفي الوقت نفسه ، يكمن في « علم النفس » عنده رفضه التمييز بين ما هو « قوام » العقل وما هو « قوام المادة » ؛ ولو أن جيمس باعتباره واقعيا قد ألزم نفسه القول « بمادة » للعالم مستقلة عن البحث الانساني ، لما استطاع أن يبقى متسقا من النزعة الادائية في علم النفس مع وصفه اياها في الوقت نفسه بأنها إما « مادية » وإما « عقلية » ، ومن ثم فقد أمسك بالثور من قرنيه ، ووصف مادة العالم بأنها « محايدة » ؛ ولا بد أن تكون العقول هي هذه المادة منظمة على نحو ما ، والأشياء المادية هي هذه المادة نفسها منظمة على نحو آخر . هذه هي دعواه في مقالاته المتأخرة .

وهكذا فإن نظريته في المعرفة قد قبلت أكثر مما قد رفضت - كما قلنا آنفا - أحجار البناء التي وضعها هيوم في تحليله للتجربة ؛ وأصر

جيمس على دعواه بالانتماء الى « التجريبية المتطرفة » ، فليس عجيبا أن يجيء وصفه للهيولى التي يتكون منها العالم على هذه الصورة الآتية : « قطع من التجربة الحالصة » . وهكذا لم يكن جيمس « الواحدى » المحايد متسقا مع جيمس صاحب الدعوى التي ما انفك داعيا اليها وهي « التعدد » ؛ وتتألف واحدته من هذه القضية وهي أنه لا وجود لغير نوع واحد من الهيولى في العالم ، وهذه الهيولى ليست عقلية كما أنها ليست مادية ؛ على أن نزعته التعددية تظل قائمة الى النهاية وذلك في زعمه بأن الهيولى الفعلية في العالم هي « قطع من التجربة الحالصة » . ومن الحق أن زعمه بأن الاختلافات بين العقل والمادة تتألف من اختلافات في التنظيم ، هذا الزعم هو الصورة الأخيرة التي ينتهى اليها اصراره على أن العلاقات بين الخبرات لها من الأهمية ما للأطراف التي تقوم بينها تلك العلاقات .

وليس من سبيل الى انكار تلك الحقيقة ، وهي أن كتابات جيمس الغزيرة المتقطعة في كثير من الأحيان ليست متسقة دائما ، بيد أن تلك الدرجة من عدم الاتساق ينبغي ألا تعمينا عن حقيقة أخرى، وهي أن هناك موضوعات عامة تسرى مطردة خلال كتاباته كلها . وإذا أخضعنا فكر جيمس لفحص دقيق تبينا في نهاية الأمر أنه أقرب الى التجانس مما هو شائع عنه عادة ، فهناك خلف السطح المبعثر نمط مطرد ملحوظ .

وينبغي أن نذكر بين مؤلفاته الأكثر شهرة مؤلفين تجاهلناهما في التحليل السابق ؛ المؤلف الأول منهما هو مقاله القيم بعنوان « ارادة الاعتقاد » « ١٨٩٧ » . فقليلة هي المقالات الفلسفية التي يتضح فيها أنها حصيلة تجربة الرجل الشخصية بأشد ما يتضح هذا في تلك المقالة ؛ فهنا يدخل جيمس في فلسفته قرارا أعانه على اجتياز فترة من الكتابة الحادة والهبوط الذى بلغ معه حد الانهيار العصبى ؛ ومناقشته تتألف من

بالاعتقاد الدينى عامة التزاما ازاء العنصر الالهى - أو الفائق على الطبيعة - من عناصر الحقيقة الكونية، وهو التزام نقفو فيه آثار السلف بدرجات متفاوتة. ولم يستطع أن يتنبأ بأن بعض البرجمائيين المتأخرين والذين هم أقل اقتفاء للسلف؛ قد يزعمون أن الاعتقادات الطبيعية المتطرفة كالشيوعية والنزعة العلمية تستطيع أن « تعمل على تكامل » حياة الانسان وأفعاله بكفاءة أعظم من « الاعتقادات » السلفية فيما هو فوق الطبيعة، وهى الاعتقادات التى كان معنيا بها. وكذلك لم يستطع أن يتنبأ بالتوسع فى معنى كلمة « دين » بحيث تشمل « أى » اعتقاد يؤدى الى تكامل، غير أن تناوله النفسى لتبرير الاعتقاد الدينى قد مهد الطريق لهذا التوسع.

وأيا كان ما يقوله المرء عن نظريات جيمس، وسواء استجبنا لها بالمدح أو بالقدح، فهناك شيء واحد يكاد يجمع الناس على الاعتراف به، وهو أنه من المحال أن تقرأه دون أن تحبه وتعجب به؛ وحتى إذا أحسست أنه مخطئ كل الخطأ فأنت مجبر على احترامه، اذ تشيع فى كل سطر كتبه روح من الأمانة العقلية التى لا تعرف المساومة.

(ح)

الاحتمية : تدعى الاحتمية على وجه الاجمال أن كل حادثة أيا ما كانت ليست الا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة. فليس من اليسير أن نقرر دعوى الاحتمية على وجه الدقة؛ فهى تقرر فى معظم الأحيان على النحو التالى : لكل حادثة سبب أو أن الطبيعة مطردة، وثمة صياغة شهيرة جلية لهذه الدعوى وضعها لابلاس، وهى أنه إذا كانت لدينا معرفة بحالة الكون فى وقت معين، ففي امكاننا من حيث المبدأ أن نتنبأ بكل ما يتلو ذلك الوقت من تاريخ الكون. بيد أننا لا نستطيع أن نثبت صحة هذه الدعوى أو ندحضها؛ لا نستطيع أن نثبتها لأن اثباتها يقتضى أن نقدم تفسيراً حتمياً لكل الأحداث، كما لا نستطيع أن ندحضها لأنه

شعب ثلاث : (١) ثمة « اختيارات تفرض فرضاً » على حياة الانسان العقلية؛ وهو يعنى بذلك أن هناك مسائل معينة « يجب » على الانسان أن يستقر فيها على رأى سواء أكان ذلك بالتأييد أو المعارضة لفكرة هامة عاجلة. ولا وجود هناك لطريق وسط، فلا مناص من أن يعتقد الانسان مثلاً أنه حر أو غير حر، ولا بد أن يؤمن الانسان بوجود الله أو بعدم وجوده؛ وفى كلتا هاتين الحالتين إذا حاول الانسان أن يتجنب المشكلة وألا يلتزم بشيء، فإن هذه المحاولة فى نظر جيمس تعادل من الناحية البرجمائية الاختيار السلبي. (٢) وفى مثل هذه الحالات - حين يجاوز القرار حدود الشواهد، أى حين يكون من طبيعة الأشياء ألا تستطيع الشواهد تسوية المسألة بطريقة أو بأخرى - فإن التناول التجريبي الصادق الوحيد عندئذ هو ادراك الحاجة الى مجاوزة البيئة. ولا بد لكى يتخذ المرء موقفاً تجريبياً متسقاً أن يبحث عن البيئة على مستوى آخر، وإنما يقوم المرء بهذا حين يفحص الآثار الناشئة عن اختيار ما بدلاً من اختيار آخر على تكامل حياته وقوتها. (٣) بل وأكثر من ذلك، يتقدم جيمس بتلك الدعوى المثيرة بأنه فى الحالات التى من هذا القبيل يميل مجرد فعل الاعتقاد الى أن يجعل ما نعتقده أكثر صدقاً؛ وهكذا إذا اعتقدت اعتقاداً جدياً أننى حر فسوف أتصرف فعلاً على أساس أننى فاعل حر، بينما لو اعتقدت جدياً أننى مجبر تمام الجبرية فى كل ما أفعله « تصرفت » تبعاً لهذا الاعتقاد.

والمؤلف الآخر الذى ينبغى ذكره هو دراسته الضخمة تحت عنوان « صنوف الخبرة الدينية » (١٩٠٢) وربما كان أول كتاب فى سيكولوجية الدين، كما أنه يقينا كتاب كلاسي خالد فى هذا المجال. وينبثق الموضوع الرئيسى فى الكتاب من الدعوى الواردة فى كتاب « ارادة الاعتقاد » بأنه حيث يجاوز الاعتقاد حدود البيئة فإن التناول التجريبي الوحيد هو فحص آثار الاعتقاد على ما فى حيوات الناس من تكامل؛ ويزعم جيمس أن الاعتقاد الدينى يمكن أن « يبرره » ميله الى تنظيم حيوات الناس وبث الطاقة فيها. ويعنى جيمس

اذا حدث وأخفقنا في أن نجد تفسيراً حتمياً لحادثة ما، فمن الممكن أن يعد هذا الاخفاق - ومن المؤلف أن يعد - ثغرة مؤقتة في المعرفة العلمية . ويمكن صياغة المشكلة الشهيرة الخاصة بتبرير الاستقراء على النحو التالي : يفترض العلم مبدأ الحتمية ، وإذا كان هذا المبدأ غير قابل للاثبات ، فإن العلم يقوم إذن على افتراضات غير قابلة للاثبات . وإلى ههنا ترجع الصياغة الكلاسيكية لهذه المشكلة التي لم يجد عنها الفلاسفة قط حلاً متفقاً عليه ، لكن يبدو أن الباحثين قد تخلوا عن الفرض الحتمي في بعض الأبحاث الفيزيائية الأساسية ؛ فهم في هذه الأبحاث يسعون إلى قوانين احصائية فيما يتصل بأحداث لا يبحث عن تفسير حتمي لكل منها بمعزل عن غيرها من الأحداث . لهذا السبب ولغيره من الأسباب كان من المؤلف أن يقترح بعضهم ألا نعد مبدأ الحتمية قضية صادقة أو كاذبة ، ولكن ينبغي أن نعد مبدأ منهجياً قد يستخدم وقد لا يستخدم في البحث العلمي .

لكن كثيراً ما تفهم دعوى الحتمية على أنها تتضمن الدعوى القائلة بأن الإرادة ليست حرة وأن الاختيار وهم باطل وأننا خاضعون للحتمية في طرائق سلوكنا . فإذا تحدثنا عن مفكر حتمي كان من المؤلف أن يفهم هذا الحديث على أنه يتضمن الإشارة إلى هذا الموقف الخاص ، فهناك من الفلاسفة من يسلم بمبدأ الحتمية لكنه يعده على وفاق مع حرية الإرادة ، لكننا نقع في الخطأ إذا نحن وصفنا هؤلاء الفلاسفة بأنهم حتميون . وقد نعتقد أن مبدأ اللاتحدد في الفيزيكا يتيح لنا حل مشكلة حرية الإرادة ، لكن هذا الحل لن يتم إلا في مقابل الوقوع في الخلط الفكري ؛ لأنه ليس هناك من طريقة لتقرير التبعة الانسانية على أساس استحالة تحديد موضع الجزيئات الأولية وسرعتها في نفس الوقت (وهو ما يقوله مبدأ اللاتحدد في الفيزيكا) .

حجة كوزمولوجية : انظر مذهب التآليه .

حرية الإرادة : المشكلات الكثيرة التي تثار

حول حرية الإرادة إنما تنشأ عن تنافر - سواء أكان حقيقياً أم ظاهرياً - بين مجموعات من المعتقدات التي لا نرضى التخلي عن واحدة منها . فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحياناً أن نختار بين أن نتصرف على صورة ما أو أن نمسك عن التصرف بهذه الصورة وأننا مسئولون في الحالتين ؛ وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الأجزاء من تاريخنا التي لم تكن في حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عواتقنا ؛ لكننا نؤمن من ناحية أخرى بأن الطبيعة مطردة ، وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها ؛ ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها . ولكن إذا كان كل ما يحدث يحدده سببها الخاص فقد يبدو إذن أن أفعالنا تتحدد بوساطة سياقها ، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضاً ؛ وقد يبدو على الأخص أنه إذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها ، فلسنا بمسؤولين عن أفعالنا كما أننا لسنا بمسؤولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا .

وفضلاً عن ذلك فإن مجرد انكار مبدأ الحتمية -

وان يكن المبدأ غير مستحسن في حد ذاته - لا يلغي المشكلة بالضرورة ؛ إذ لو لم تكن أفعالنا ناشئة عن طبيعتنا بعد أن تعد لها البيئة ، فانه من العسير أن نجد صورة أخرى لنشأتها بحيث تجعل تبعة أفعالنا واقعة علينا ؛ فمن المؤكد أننا لا نعد مسئولين عما يحدث بفعل المصادفة .

ولم يوجد بعد حل لهذه المشكلات يمكن أن يقترب من الإجماع ؛ فالفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية ومن ثم ينكرون ما تذهب إليه الحتمية أو هم يقللون من شأنه ، يطلق عليهم عادة اسم دعاة الإرادة الحرة ، ولم يلق هؤلاء نجاحاً ملحوظاً في أن يفسروا الفعل الانساني تفسيراً يجعل الاختيار الذي تقع تبعته على صاحبه أمراً معقولاً ؛ أما الفلاسفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية ويوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار

(خ)

خير : انظر أخلاق ، ومذهب المنفعة ، والمقالات
التي تتناول فلاسفة الأخلاق .

(د)

الدليل الأنطولوجي : انظر مذهب التآليه ،
وأنسلم .

الدليل الغائي : انظر مذهب التآليه ومذهب
الربوبية .

دوڤ هيكس ، جورج : (١٨٦٢ - ١٩٤١) ،
أستاذ للفلسفة « بالكلية الجامعة » بجامعة لندن ؛
من ١٩٠٤ الى ١٩٢٨ وكان قد تلقى تعليمه في
مانشستر وأكسفورد وليبزيج ، عني في دراساته
بنظرية المعرفة على الأخص ؛ وهو وإن كان قد
تأثر فيها أول الأمر تأثيرا بعيد المدى فكانت
وبمثالية هيغل إلا أنه قد انتقل الى موقف سماه
بـ « الواقعية النقدية » ، وخلاصة هذا الرأي هي
أن الأشياء توجد دون أن تتوقف في وجودها على
معرفتنا بها ، وأن ما نعيه وعيا مباشرا ليس سوى
جزء من مضمون الشيء الذي هو موضوع الوعي .
ولقد سمى هيكس فلسفته بأنها « نقدية » بالمعنى
الكانتي ، أي أنها ترى أن السؤال الأساسي في
الفلسفة هو السؤال التالي : « ما هي الشروط
اللازمة لمعرفة الأشياء ؟ » ، وهي لا تمت بصلة الى
الواقعية النقدية في أمريكا . وقد فرق هيكس
بين ثلاثة مضمونات أو ثلاث مجموعات من الصفات
هي : مضمون الموضوع المدرك ، والمضمون الذي
ندركه ادراكا مباشرا ، ومضمون فعل الإدراك ذاته ؛
وذهب الى أن النوع الثاني من المضمونات ليس
مضمونا لشيء قائم بذاته - كالمعطى الحسي القائم
بمعزل عن موضوع الإدراك - لكنه « جزء » من
مضمون الموضوع ، وهذا لا يخطئ - إذا أخطأ -
إلا لكونه مؤلفا من أجزاء متفرقة ؛ أما النوع الثالث
من المضمونات فهو الذي يبقى في عقولنا بحيث
يجعل الذاكرة ممكنة . واذن فليس هناك في

بمعناها الكامل فيعرفون باسم « الحتميين » ؛ على
أن ثمة فلاسفة كثيرين يأبون قبول أي من هذين
الموقفين المتعارضين ، ويحاولون بدلا من ذلك أن
يبينوا أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو
إلا تعارض ظاهري فحسب ؛ ومن ثم يقال في كثير
من الأحيان أن المقابل الحقيقي للفعل الحر هو الفعل
القسري . ولكن يقال أيضا أن قوانين الطبيعة
تصف ولا تلزم وبالتالي فهي لا تقسر أحدا على شيء ،
فحتى قوانين الحركة تصف لنا كيف تتحرك الأشياء
في الواقع دون أن تجبرها على الحركة ؛ وعلى هذا
يعتقد هؤلاء الفلاسفة أننا نتصرف في الواقع تصرفا
حرا (دون أن نكون تحت أي اجبار) ، وإن يكن
من الممكن أن تندرج أفعالنا دائما تحت القوانين
الطبيعية (الوصفية) من الوجهة النظرية . وأيا
كان الأمر ، فليس من الواضح في تلك السياقات
أن الإرغام نقيض الحرية ؛ فإذا كنت لا أهضم
طعامي مجبرا ، فليس من مألوف الكلام أن أقول
أنني أفعل ذلك وفقا لارادتي الحرة .

ومع ذلك ، فمن الحق أن الفيلسوف الحتمي
ليس هو على الأقل مضطرا الى تصور القوانين على
أنها ملزمة ؛ وهؤلاء الذين يعتقدون أن الأفعال
الإنسانية تقررت من قبل بصورة من الصور يطلق
عليهم اسم الجبريين ، أو القائلين بالقضاء منذ
الأزل . وفي مذهب الجبرية ومذهب القضاء
خطة معينة تحدث الأشياء وفقا لها بصورة سبق
ترتيبها ؛ ويمكن تصور قوانين الطبيعة - وإن لم
نكن مضطرين الى مثل هذا التصور - على أنها
أمور قررها القدر أو الله لتكون وسيلة لتنفيذ تلك
الخطة . وهكذا يقبل الجبري أو المؤمن بالقضاء
والقدر فكرة أن الفعل الإنساني محدد أو خاضع
لقصد معين ، وهذا مما لا يقبله الفيلسوف الحتمي ؛
وليس منا من يجهل المشكلات التي تثيرها نظريات
الخلق والعلم الإلهي الأزلي أمام رجل الدين عن
المسئولية الإنسانية .

حقوق : انظر الأخلاق ولوك .

الموقف الإدراكي. من كائنات سوى موضوع الإدراك ، والفعل الذي ندرك به هذا الموضوع .

دوكاس ، كيرت جون : (١٨٨١) ، ولد في فرنسا ، وتلقى تعليمه في فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، وهو في الوقت الحاضر أستاذ للفلسفة بجامعة براون . عمل في عدة ميادين من ميادين الفلسفة ولكنه عمل بصفة أخص في ميدان مناهج البحث العلمي ، وقد كانت مقالاته التي عنوانها « التفسير والآلية والغائية » (١٩٢٥) بصفة خاصة ذات تأثير كبير في هذا الميدان ؛ أما أهم كتبه ، فهو مجموعة محاضراته التي ألقاها تخليدا لاسم بول كاروس ، وكان عنوانها « الطبيعة والعقل والموت » (١٩٥١) . وفي هذا الكتاب تلخيص لجانب كبير من فكره . ففي الجزء الأول يناقش دوكاس موضوع الفلسفة ومنهجها ، فيذهب الى أن المسائل الفلسفية مسائل لغوية سيمية (تتعلق بدلالة الألفاظ على مسمياتها) بصفة خاصة وموضوعها تحليل ألفاظ القيمة ؛ وفي الجزء الثاني يحلل تلك المقولات الأساسية من قبيل مقولتي الجوهر والعلية ؛ وفي الجزء الثالث يدافع عن نظرية في الإدراك الحسي ترى أن المدرك موضوع داخلي للإدراكات الحسية ، وأن الإدراك الحسي بالمعنى الدقيق يتضمن على الدوام تأويلا سواء كان هذا التأويل عن وعي أو عن غير وعي ؛ أما الجزء الرابع ، فيتضمن مناقشة دوكاس لعلاقة العقل بالبدن وإمكان البقاء بعد الموت ، وبعد أن يناقش الآراء التقليدية مناقشة عامة وما يترتب عليها من صعوبات وما على البقاء بعد الموت من شواهد تجريبية ، يقترح من باب المحاولة صورة معدلة من نظرية التحول النفساني باعتبارها أكثر الفروض اتفاقا مع العقل .

ديدرو ، دنيس : (١٧١٣ - ١٧٨٤) ، كان ابنا لأحد صناع الأدوات القاطعة ؛ ولد في لانجرز بفرنسا ، وتلقى تعليمه النهائي بكلية « لوى لجران » التابعة لليسوعيين بباريس . ولما كان ديدرو رجلا على معرفة موسوعية ، فقد كان طبيعيا أن يختار محررا في « الموسوعة » ، تلك « الخلاصة » التي وضعت للمعرفة بأسرها . اشترك في بادئ الأمر

مع دالمبير في تحرير الموسوعة ، لكنه أصبح هو المحرر الوحيد بعد أن انسحب الأخير في عام ١٧٥٧ ، ومنذ عام ١٧٤٧ حتى ظهور المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة في عام ١٧٦٥ كتب ديدرو بنفسه عددا كبيرا من المقالات في الفلسفة والدين والنظرية السياسية والأدب ، واهتم اهتماما خاصا بالفصول المخصصة للتجارة والعلوم التطبيقية ، ونشر مقالات غيره من المساهمين في تأليف الموسوعة ؛ فلو أنه لم يفعل شيئا إلا أن أنجز هذا العمل لكان في هذا ما يكفي لتوطيد شهرته .

على أننا نجد فلسفة ديدرو في مؤلفاته التالية : « أفكار فلسفية » (١٧٤٦) ، و « خطاب عن العميان » (١٧٤٩) ، و « جولة المتشكك » ، و « أفكار في تفسير الطبيعة » (١٧٥٤) ، و « خطاب عن الصم والبكم » (١٧٥٩) ، و « حديث فيلسوف مع السيدة دوقة س » (١٧٧٦) .

ولما كان ديدرو من أتباع **لوك** ، فقد كان تجريبيا على اقتناع لا يساوره الشك بتجربيته ، وكان يسلم بـ « الوقائع » العلمية ويرفض جميع المذاهب الميتافيزيقية ، ويرفض الوحي المسيحي بصفة خاصة وما تزعمه الكنيسة من أن لها سلطانا على العقل . على أننا نجد جوانب الحادية متضمنة في كتابه « خطاب عن العميان » ؛ ولما لم يكن ينزع منزع المتطهرين قط ، فقد كان يعتنق أخلاقا دنيوية يمكن أن تسمى دين الانسانية . على أنه كان عملاقا بين « فلاسفة » التنوير (طبقة المفكرين) من حيث هو روائي وكاتب مسرحي وناقد فني ومسهم في تحرير « الموسوعة » .

ديكارت ، رينييه : (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ، ولد في لاهي ، وهي بلدة صغيرة بمنطقة التورين بفرنسا ، وتلقى تعليمه في كلية « لافليش » اليسوعية ، وقد ظل يحتفظ لأساتذته فيها بأعجاب شديد ، لكنه لم يرض عما في الكلية من مقررات دراسية حينما تبين أنها في معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء التقليدية وأن الرياضيات



دینرو ، دنیس (۱۷۸۴ – ۱۷۱۳)



دیکارت ، وینیہ (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)

هى العلم الوحيد الذى يقدم لنا معرفة يقينية .
رحل ديكارت فى عام ١٦١٨ الى هولندا ليعمل
جنديا تحت قيادة موريس دى ناسو ، وذهب
فى العام التالى الى ألمانيا حيث شاهد فى العاشر من
نوفمبر أحلاما أو رؤى أوحى له - فيما يبدو -
بجانب أساسى من فلسفته ، وهو على أرجح الظن
الجانب الخاص بوحدة الرياضة والعلم الطبيعى ؛
الا أنه لم يبادر على الفور بكتابة مؤلفاته فى الفلسفة
أو العلم الطبيعى ، بل ظل يقوم بأسفاره على نطاق
واسع . وفى عام ١٦٢٨ كتب « قواعد لهداية
العقل » ، وهو كتاب لم يتمه ولم ينشر ابان
حياته ، وفيه يبسط ديكارت لأول مرة قواعد
« منهجه » الذى أراد به أن يكون منهجا للفلسفة
والعلم على حد سواء .

ذهب ديكارت فى نفس العام الى هولندا ثانية،
وهناك بقى حتى سنة ١٦٤٩ دون أن يغيب عنها
الا لفترات قصيرة متقطعة . وفى عام ١٦٣٤ كان
قد أتم تأليف رسالته التى تسمى « العالم » ، وقد
أزعم نشرها لولا أنه سمع بادانة جاليليو أمام
محكمة التفتيش لأنه كان يدعو الى المذهب
الكوبرنيقى وهو المذهب الذى كانت تدعو اليه
الرسالة أيضا ، فكان أن تراجع عن نشرها .
الا أنه قد نشر فى سنة ١٦٣٧ ثلاث « مقالات »
قصار فى موضوعات فيزيقية ورياضية ، وقدم لها
بمؤلفه الشهير « مقال فى المنهج » ؛ كان هذا المقال
- بالاضافة الى كونه مؤلفا ثوريا من نواح أخرى -
أول عمل فلسفى عظيم يكتب فى الفرنسية ، وقد
خلق أسلوبا فى الكتابة الفلسفية صار نموذجا
يحتذى فى التعبير عن الفكر المجرد فى تلك اللغة .
وفى سبتمبر عام ١٦٤٠ نزلت بديكارت فاجعة مؤلمة
بنسوت ابنته غير الشرعية فرانسيس فى سن
الخامسة ، وهى التى كان يوليها عناية عميقة .

وفى عام ١٦٤١ نشر ديكارت « تأملاته فى
الفلسفة الأولى » مع ست مجموعات من « الاعتراضات »
وجهها اليه لفيف من مشاهير الرجال (من بينهم
هوبز و جاسندى) وكان ديكارت قد أطلعهم على

مؤلفه ، بالاضافة الى ما كتبه ديكارت من « ردود
على الاعتراضات » ، هذه الكتابات جميعا تولى
نصا من أهم نصوص فلسفة ديكارت . وقد أتبع
« التأملات » فى سنة ١٦٤٤ بكتاب « مبادئ
الفلسفة » ، وهو يحتوى من بين ما يحتوى على
آرائه فى نظرية الكون مبسطة فى حذر ؛ وقد
أهدى هذا الكتاب الى الأميرة اليزابيث من بوهيميا،
وهى امرأة ذات ذكاء وحساسية كان يرسلها
ديكارت .

وفى عام ١٦٤٩ خضع ديكارت - بعد شىء كثير
من التردد - لمرغبة كريستينا ملكة السويد التى
أبدتها عدة مرات لكى ينضم الى تلك الحلقة من
مشاهير الرجال التى جمعتها حولها فى ستكهولم
ولكى يعلمها الفلسفة . وفى نفس ذلك العام نشر
ديكارت مؤلفا بعنوان « انفعالات النفس » ، لكنه
أصيب فى العام التالى بالتهاب رئوى نتيجة للمناخ
السويدي والنظام القاسى الذى كانت تفرضه الملكة،
وتوفى فى ١١ فبراير ١٦٥٠ .

كانت شخصية ديكارت موضوعا لقدر كبير
من النقاش والتحليل ؛ فميله المبالغ فيه الى التكتّم ،
ذلك الميل الذى انتهى به شيئا فشيئا الى أن يخفى
كلا من اهتماماته وأماكن اقامته ، مع ما يضاف الى
ذلك من علاقته المزدوجة بالكنيسة قد كان ماثرا
لفروض عديدة ، لعل أكثرها شططا فى الوهم
ما يقال من أنه كان عضوا فى جماعة
« الروسقراطيين (١) » . الا أنه ليس هناك أدنى
شك فى أنه كان مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ، فقد
كان يعتقد أن فلسفته على وفاق مع الايمان ، وأنها
هى الطريقة الوحيدة للتوفيق بين الايمان وما أحرز
فى عصره من نتائج التقدم فى المعرفة الطبيعية ؛
وكان مقصده الرئيسى هو أن يتجنب أى حكم متميز
ومتسرع على آرائه مما قد يؤدى الى قمعها عن
ضلال فى التوجيه . وكان فى موقفه من فلسفته
معتدا بنفسه مزهوا يوشك أن يكون من أصحاب

(١) هنالك جماعات كثيرة بهذا الاسم ، تحيط نفسها
بالأسرار ، لكنها تشترك كلها فى أن جذورها تمتد الى
مصر القديمة . (المراجع)

الرؤى، فلم يكن يبخل قدر مهنته بوصفه مستكشفا فريدا خص وحده بالكشف عن الحقيقة ؛ ألا أنه كان يستمتع بطيبات الحياة الاجتماعية ، وكان له عدد من الأصدقاء البارزين والمخلصين جرت بينه وبينهم مراسلات وفيرة قد حفظت لحسن الحظ وهي على أقصى قدر من الأهمية .

لم يكن ديكارت ميتافيزيقيا فحسب أو فيلسوفا بالمعنى الحديث ، فقد كان كثير من « فلاسفة » القرن السابع عشر عالما طبيعيا له اهتمامات بموضوعات كالفيزيكا وعلم وظائف الأعضاء ؛ على أنه كان فوق ذلك جميعا رياضيا ، وما زال استخدما لمصطلح « الاحداثيات الديكارتية » في الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى ابتكاره لهذا العلم (حتى ولو كان هذا الفرع من فروع الرياضة يدين في صورته الراهنة - بما يفوق دينه - لديكارت - لدراسات فرما معاصر ديكارت ، تلك الدراسات التي بقيت دون أن تنشر لسنوات طوال) . وقد كان لاهتمام ديكارت بالرياضة وبما أضافه الى امكاناتها باعتبارها فوق كل شيء أداة للعلم، تأثير عميق في نسقه الفلسفي؛ فقد كان يؤمن - أولا - بأن العلم الطبيعي في صميمه هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها تعبيرا رياضيا ، وأن العلم الطبيعي بأسره ينبغي أن يكون قابلا لأن يوحد تحت راية الرياضة، وأن العالم - بقدر ما يمكن تفسيره علميا - لابد أن يكون بطبيعته قابلا للتناول الرياضي؛ وكان يعتقد - ثانيا - أن الرياضة تقدم لنا بوجه عام نموذجا للمعرفة اليقينية ولمناهج تحصيلها، ولذلك أخذ على عاتقه أن يستكشف قوام هذا اليقين وأن يحصص جميع المعتقدات بمعيار هذا اليقين ، بمناهج تكون من الواضوح والأثر كمناهج الرياضة .

وقد عبر ديكارت عن معيار اليقين الذي طبقه على جميع ما تلقاه من معتقدات بالقاعدة - وهي إحدى القواعد الشهيرة في « منهجه » - التي تنص على أنه لن يقبل من المعتقدات الا ما يبدو له أنه

صادق « على نحو واضح متميز » . وكان يقصد بـ « الواضوح والتميز » ذلك النوع من الواضوح الذاتى الضروري الذى تبين أنه يميز أبسط قضايا الرياضة والمنطق ، وهي تلك القضايا التى يمكن لأي انسان أن يتبين صدقها عن طريق « النور الفطرى » للعقل ما ان ينظر بعقله اليها على حدة . وقد وصف ديكارت هذا النوع من القضايا أيضا بأنه « غير قابل للشك » ، وهو لا يعنى بذلك أن من العسير الى حد بعيد أن توضع موضع الشك فحسب ، ولكن يعنى أنها غير قابلة لأن يشك فيها بحكم طبيعتها ذاتها . ومن هنا كانت المحاولة التي يرمى بها ديكارت الى استكشاف المعرفة اليقينية تتشكل في أخص صورة تميزها حينما تتخذ صورة البحث عما هو غير قابل للشك ؛ فلقد أخذ على نفسه أن يشك في أى شيء يقبل الشك ، وأن يبحث عما اذا كان قد سلم له من الشك شيء ما تتبين مناعته ضد هذا الاجراء المنهجي . وهو يشرح تطبيقه لطريقته هذه في « الشك المنهجي » في كتابه « مقال في المنهج » بصفة خاصة ، وفي « التأملات » (بصورة درامية مثيرة) .

ولقد تبين أن في مقدوره أن يشك في كثير من الأمور التي تعد بين الناس عامة على درجة كبيرة من اليقين ، ومن هذه الأمور - على سبيل المثال - ما يحيط به من أشياء مادية . ورأى في تبرير ذلك أنه وان كان يشعر في لحظة بعينها أنه جد موقن من أنه يرى بعض الأشياء المادية ويحس بها ، الا أنه طالما شعر بصدد أشياء كهذه في مناسبات أخرى كثيرة بيقين لا يقل عن ذلك اليقين ، ثم تبين له فيما بعد أنه انما كان يحلم وأن جميع الأشياء التي اعتقد أنها تحيط به لم تكن الا وهما . كيف يمكنه إذن أن يكون على يقين من أن الأشياء التي تبدو محيطة به في تلك اللحظة ليست بدورها أوهاما ؟ بل انه ليستطيع أن يشك في أن له بدنا - فبدنه ليس سوى شيء مادي من بين سائر الأشياء المادية وقد يكون هذا الشيء بدوره وهما . أى شيء إذن يمكن أن يكون على مناعة من الشك ؟ هناك على

الأقل شيء واحد - هو أنه يشك ، لأنه لو شك في أنه يشك ، فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه يشك ، ويترتب على هذا أنه محال عليه أن يشك في أنه يفكر ، لأن الشك ليس الا نوعا من التفكير . فهو اذن قد وجد قضية واحدة على الأقل غير قابلة للشك هي « أنا أفكر » ؛ الا أن هناك قضية أخرى تترتب على هذه القضية وهي « أنا موجود » ، لأنه من البين بذاته أن شيئا لا يمكن أن يفكر دون أن يكون موجودا . وبذلك يستطيع ديكارت أن يكون على يقين من وجوده لأنه يفكر - وهي حقيقة قد عبر عنها في الصيغة الديكارتية المشهورة : « أنا أفكر اذن أنا موجود » .

لكن لا ينبغي لنا أن نأخذ تعبير « أنا أفكر » في هذه الصيغة بمعناه الضيق فحسب ، معنى « أنا أشك » ؛ لأنه على الرغم من أن ديكارت يتناول « الكوجيتو » (كما تسمى هذه الصيغة عادة) في « المقال » على وجه الخصوص من ناحية استحالة أن يشك في أنه يشك ، فمن الواضح تمام الوضوح أنه قد قرر في « الكوجيتو » أكثر من القضية الواحدة التي هي « أنا أشك » ؛ فهو يدرج تحت كلمة الأفكار cogitations نطاقا من المعاني أوسع من ذلك بكثير، هو نطاق « الخبرات الخاصة » وهي التي يعدها بأسرها واضحة أمام الوعي وضوحا بينا ومباشرا ، فهي غير قابلة للشك . فديكارت وإن كان يستطيع أن يشك - مثلا - في أن هناك أشياء من حوله وفي أن له بدنا ، فهو لا يستطيع أن يشك - فيما يعتقد - في أنه على أقل تقدير يمر بخبرات تبدو له هذه الأشياء من خلالها وكأنها موجودة من حوله ؛ من هنا كان ديكارت يقرر في الكوجيتو وجود هذه الأفكار وجودا يقينيا باعتبارها مجرد خبرات ذاتية ، فجميع الخبرات التي هو على وعي مباشر بها على هذا النحو هي - فيما يرى متأملا - « خبراته » ، وهو لابد أن يكون موجودا بحيث يتعرض لها .

لكن ما هي طبيعة ذلك الوجود ؟ لقد تبين له

أنه يستطيع أن يشك في أن له بدنا ، لكنه لا يستطيع أن يشك في أنه موجود طالما كان يفكر ، ومن هنا يستنتج أن « أنا » التي أثبت وجودها هي شيء ما ماهيته أن يفكر . وعلى هذا النحو أثبت وجوده باعتباره « شيئا مفكرا » res cogitas أو « كائنا مفكرا » أو - كما يعبر عن ذلك أيضا تعبيرا مشكوكا في مسوغاته - باعتباره « جوهر » أهم صفة فيه هي أنه يفكر .

ومن الطبيعي أن يتحول ديكارت عند هذه النقطة الى « مضمون » أفكاره ؛ وهنا يجد لديه من بين مالمديه من أفكار فكرة كائن كامل أو فكرة الله ، ويؤدي به تأمل هذه الفكرة الى أن يستنتج ضرورة وجود شيء ما خارج ذاته مطابق لهذه الفكرة - يستنتج أن الله لابد أن يكون موجودا في واقع الأمر وليس موجودا في أفكار ديكارت فحسب . وقد انتهى الى هذه النتيجة عن طريق أسلوبين في التأمل أخذ كليهما عن المصادر الاسكولائية أو عن كتابات آباء الكنيسة ؛ أحد هذين الأسلوبين لا يختلف في جوهره عن دليل أنسلم الأونطولوجي على وجود الله ، أما الآخر فيقوم على تطبيق المبدأ القائل بأن ما هو أكبر لا يمكن أن ينتج عما هو أقل - أقول ان الأسلوب الآخر من التأمل يقوم على تطبيق هذا المبدأ في ميدان الأفكار ، ذلك أن فكرة كائن كامل لا يمكن - فيما يرى ديكارت - أن توجد لها قدرة ناقصة . لكنه هو نفسه ناقص كما هو واضح من حالة شكه ، والشك أدنى مرتبة من حالة المعرفة ؛ لابد أن يكون هناك اذن في واقع الأمر كائن كامل هو مصدر هذه الفكرة . ولقد أخذ ديكارت هذا الدليل عن أوغسطين ، كما هي الحال أيضا في المبدأ الذي يكمن خلف « الكوجيتو » وهو أن شك الانسان في وجوده ذاته ينقض نفسه بنفسه أو هو محال .

ولما كان ديكارت قد أثبت وجود كائن كامل، فإن لديه ما يبرر له أن يستعيد جانبا على الأقل من المعتقدات التي رفضها في شكه ، لأن كائنا

يقتربوا الشر الأخلاقي رغم وجود الله • وقوام هذا الاستخدام السيئ للارادة هو أننا نسلم على نحو مسرف في التسرع بقضايا ليست بالفعل واضحة بذاتها ، مما قد يضر باستدلالاتنا الاستنباطية ذاتها ؛ ومن هنا كنا نرتكب الأخطاء في الرياضة • لكن من الممكن - إذا كان الأمر كذلك - أن يعترض معترض على النحو التالي : أفيمكننا قط أن نكون على يقين من أننا أخذنا حذرنا بما فيه الكفاية بحيث لا توقعنا طبيعتنا الناقصة في الخطأ ؟ أفليس من المحتمل بصفة خاصة أن يكون ديكرت مخطئا حتى فيما يتعلق بأسس مذهبه الفلسفي ؟ هنا يكتفى ديكرت بأن يقرر أن الله لا يمكن أن يرتضى لنا أن نسيء استخدام ارادتنا الى ذلك الحد ؛ لكن هذا القول لا يكاد يكون مقنعا ، مادام وجود الله ذاته هو أحد الأشياء التي برهن عليها ديكرت في مذهبه باستدلالات تنطبق عليها هذه الشكوك • وهنا أيضا يبدو أن البرهان قائم على الدور ؛ على أنه كثيرا ما وجهت الى نسق ديكرت ابان حياته اتهامات بأنه يقوم على الدور ، وظلت هذه الاتهامات منذ ذلك الحين موضعا لنقاش لا ينقطع •

ومن بين الأشياء الفيزيقية التي يؤمن ديكرت الآن بوجودها في شيء من اليقين ، يجد أن هناك شيئا ما - يقال عنه عادة انه بدنه - شيئا ذا علاقة خاصة بعقله ، ذلك الجوهر المفكر أو - كما يدعو أيضا - نفسه التي أثبت وجودها في الكوجيتو • ذلك أن ارادته - من ناحية - تستطيع أن تحرك جسمه على نحو مباشر ، وهو مالا تستطيعه فيما يتعلق بأي جسم آخر ، ثم أن ما يحدث - من ناحية أخرى - لهذا الجسم يؤثر في العقل من نواح بعينها ؛ فعندما يصطدم هذا الجسم بشيء آخر - على سبيل المثال - يعاني المرء ألما ، وعندما يشعر المرء برغبة من الرغبات ، نعلم (أو كما يقول ديكرت «تعلمنا الطبيعة») أن للجسم حاجة معينة. هذه الوقائع الأخيرة بصفة خاصة تدل على أن النفس مرتبطة بالبدن ارتباطا وثيقا يستوقف النظر ؛ يقول ديكرت مرددا ما قاله توماس الاكوينى « ان

كاملا - فيما يرى مدللا على فكرته - مستحيل أن يرتضى له أن يخدع فتصل به الخديعة الى أن يؤمن ، على نحو طبيعى وعلى نحو منهجى متسق ، بوجود أشياء من قبيل الأشياء الخارجية اذا لم تكن موجودة بالفعل • من هنا يشعر ديكرت بأن لديه ما يسوغ له أن يسلم - وان كان ذلك في شيء من التحفظ - ببعض المعتقدات التي هي أكثر معتقدات العقل الفطري السليم أولية ؛ فبرهان وجود الله على وجه الخصوص يقدم لنا فكرة لم تكن لدينا من قبل هي فكرة « الدوام » • فبرهان ديكرت على وجوده في « الكوجيتو » لم يكن - اذا شئنا الدقة - الا برهانا على أنه موجود طالما كان يفكر ، حتى ولو بدا لنا أن ديكرت قد حاول بالفعل أن يتجاوز هذا التقييد تجاوزا غير مشروع حينما تحدث عن نفسه بوصفه «جوهر» مفكرا ، أى أنه شيء يستمر في وجوده ؛ وهنا قد تعيننا فكرة الله - بوصفه مبدأ حافظا - على التغلب على هذا القصور • ثم أن ديكرت يقول في بعض الأحيان ان وجود الله وحده هو الذى يضمن للذاكرة سلامتها ، وقل ذلك أيضا في «الاستنباط»؛ فهو عملية - على خلاف الحدس الذى يتم على خطى متأنية - تفترض امكان الاعتماد على الذاكرة • لكن لما كان ديكرت قد اعتمد بالفعل على الاستنباط في براهينه على وجود الله ، ان لم يكن في الكوجيتو ذاته (وهى نقطة كثيرا ما تكون موضع خلاف) ، فهناك من الشبهات القوية ما يدل على أن ثمة - فى هذا الموضع من تفكير ديكرت - برهانا قائما على الدور •

على أن ديكرت يواجه مزيدا من الصعوبات فى هذا الموضع ؛ فلا مناص له من أن يسلم بأننا قد نخدع فى بعض الأحيان لا سيما أن هذه الحقيقة كانت هى نقطة البداية لبحثه بأكمله ؛ فكيف يتيسر لنا أن نوفق بين هذه الحقيقة الواقعة وبين ما برهنا عليه بالفعل من وجود كائن كامل لا يمكن أن يخدعنا ؟ يجيب ديكرت عن هذه المسألة بأن مصدر انخداعنا هو أننا نسيء استخدام ارادتنا ، أى استخدام تلك الحرية التي تتيح للناس كذلك أن

من الديكارتيين ؛ فمذهب الاتفاق للبرانش ، وفكرة «التناسق الازلى» للبينتر فى أحد تطبيقاتها الكثيرة كانا محاولتين أخريين من محاولات القرن السابع عشر لحل هذه المشكلة .

وقد اعتقد ديكارت أننا لا نواجه هذه المشكلة الا فى حالة الكائنات البشرية ، أما فى حالة الحيوانات ، فيبدو أنه كان يعتقد أن جميع حركاتها تحدث نتيجة لعلل آلية بحتة وفقا لنظام المنبه الذى تتلوه الاستجابة ، وأنها بناء على ذلك آلات لا غير ليس لها نفوس بالمعنى الصحيح ؛ الا أن ديكارت لا يتسق مع نفسه دائما فى هذه المسألة التى تثير مشكلات هامة فيما يتعلق بفكرته عن الوعى .

ان مشكلة الاتصال بين النفس والبدن مشكلة رئيسية - بمعنى حقيقى الى حد بعيد - فى ميتافيزيقا ديكارت ؛ ففى رأيه - وهو التعبير الكلاسى عن مذهب الثنائية - أن هناك فى عالم المخلوقات نوعين ونوعين فقط من الجواهر أو الأشياء الموجودة يختلفان فيما بينهما اختلافا أساسيا ، وهما : الجواهر «المفكرة» والجواهر «المتدة» ، أو النفوس والمادة . وكان هذا الرأى الثنائى هو لب المحاولة التى قام بها ديكارت ليوفق بين الايمان الكاثوليكي وماحققه العلم من خطى التقدم فى القرن السابع عشر ؛ فلقد اعتقد أنه - وان كان هناك شئ من التفاعل بين النفوس والأبدان - قد فصل النفوس بما فيه الكفاية عن عالم الامتداد ، وهو وحده العالم الخاضع للقوانين الميكانيكية التى كان العلم يطورها . والعلم الطبيعى - فيما يعتقد - قادر فى نهاية الأمر على أن يتم نظرية استنباطية تفسر جميع التغيرات الميكانيكية فى الطبيعة الممتدة وعلى ذلك تفسر جميع الحوادث الفيزيائية ما دامت كل حادثة فيزيائية لا يمكن أن تكون الا تغيرا يطرأ على الحركة فى المكان ؛ ومن بين هذه الأحداث الفيزيائية جميع حركات الأجسام البشرية التى لا تصدر عن حرية الإرادة ، لكن حرية الإرادة والنفس ذاتها تظلان من حيث سنماتهما

نفسى ليست فى بدنى كما يكون الملاح فى السفينة» لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان فى مستطاع النفس أن تحرك البدن فحسب ، وما كانت لتستطيع أن تشعر « من خلاله » أيضا .

الا أن ديكارت يرى فى نهاية الأمر أن الطبيعة الخاصة بهذا الاتصال لا يمكن تفسيرها ؛ ولقد كتب فى هذا الصدد الى الأميرة اليزابيث قائلا ان هناك ثلاث أفكار أساسية وغير قابلة للتحليل وهى الجسم والنفس وما بينهما من اتصال ؛ ومع ذلك نجد أن ديكارت يحاول فى مواضع أخرى أن يفسر بضعة سمات على الأقل من سمات هذا الاتصال . وهو على وجه الخصوص يعتقد - معارضا كثيرا من الآراء القديمة والتقليدية - أن النفس ليست هى مبدأ الحياة فى الجسم ؛ فالجسم - من حيث هو جسم - ليس سوى مكنة لها اقتصادها الداخلى ومصادر طاقتها الخاصة ، و « ليس الواقع هو أن الجسم يموت لأن النفس تغادره ، لكن النفس تغادره لأن الجسم قد مات » . الا أن النفس ترتبط بالجسم أثناء حياته على نحو يمكن للنفس معه أن تحدث بعض حركات الجسم ، ويمكن لبعض تغيرات الجسم أن تحدث بعض خبرات النفس . ويشير ديكارت فى كتابه « انفعالات النفس » الى أن فى الجسم موضعا فيزيقيا يتم فيه هذا التفاعل ، وأن هذا الموضع هو الغدة الصنوبرية التى توجد فى قاع المخ ؛ فقد كان يعتقد أن هذه الغدة يمكن أن تحركها النفس على نحو مباشر ، وبذلك تثير «الأرواح الحيوانية» التى ظن ديكارت - مشتركا فى ذلك مع كثير من مفكرى القرن السابع عشر - أنها تتدفق وتنقل الحركة الى جميع أجزاء الجسم ، وفى اتجاه مضاد لهذا الاتجاه يمكن للتغيرات التى تحدث فى الأرواح الحيوانية نتيجة لما يقع على الجسم من منبهات أن تحرك الغدة الصنوبرية وبذلك تؤثر فى النفس .

الا أن هذا التفسير السيئ الساذج لعلاقات النفس بالبدن تفسير غير مرض حتى فى نظر كثير

من مجرد الفكرة الفطرية البهتة عن هذه الخواص باعتبارها صفات ممكنة للأشياء الفيزيائية ، فلدينا أيضا ما يسميه ديكارت بـ « الأفكار المكتسبة » - أى تلك الأفكار التى تتكون فى عقولنا دون أن نريدها ، والتى تحدث فيما يبدو نتيجة لمصدر خارجى - عما يحيط بنا من أشياء تتصف فعلا بهذه الصفات • ولما كان من المحال أن يخدعنا الله ، فإن لدينا ما يسوغ لنا اعتقادنا أن مثل هذه الأشياء موجودة بالفعل •

ويبدو أن الأشياء التى تحيط بنا تتصف بصفات أخرى غير هذه الصفات ، لأننا نتلقى أيضا احساسات بأشياء من قبيل الألوان والأصوات والروائح والطعوم ودرجات الصلابة • الخ • ويعتقد ديكارت أننا لا نستطيع أن نحصل إلا على قدر ضئيل من اليقين بصدد هذه الصفات (التى كثيرا ما كانت تدعى فى القرن السابع عشر بالصفات « الثانوية » فى مقابل المجموعة السابقة من الصفات « الأولية ») ، فأفكارنا عن هذه الصفات مختلطة وغامضة • ولئن كان ديكارت يعتقد أن اتصاف الله بالخير يجعل من الممكن أن تكون فى الأشياء الفيزيائية فروق واقعية مطابقة لما نجده بين هذه الاحساسات المختلفة من فروق ، إلا أنه يرى أن تلك الفكرة القائلة بأن هذه الصفات المختلفة موجودة بالفعل فى الأشياء الفيزيائية وجودا لا يختلف عن حالتها اذ هى معطاة للاحساس - أقول انه يرى أن تلك الفكرة منافية للعقل • وعلى ذلك فإن ديكارت - وإن لم يسلم فى هذا الصدد برأى قاطع - يميل بتفكيره الى الرأى الذى نجده لدى لوك وغيره ، وهو الرأى القائل بأن الصفات الأولية موجودة فى الأشياء ولكن الصفات الثانوية - كما ندركها - غير موجودة فيها • فهو اذن يشارك لوك فى النظرية التمثيلية فى الادراك الحسى التى تتفق مع هذا الرأى ، غير أنه يختلف عن لوك من ناحيتين؛ فهو يختلف عنه من حيث العدد الذى يحدده على وجه الدقة للصفات الأولية ، ومن حيث انه يرى أننا على الرغم من أن لدينا أفكارا نابعة عن

هناك الى جانب الصعوبات التى ذكرناها من قبل بصدد علاقات النفس بالجسم مشكلة مهمة أخرى تتعلق برأى ديكارت فى الثنائية ، ألا وهى مسألة عدد كل نوع من نوعى الجواهر • فمن الواضح بناء على رأى ديكارت أن من الممكن أن يوجد عدد لا متناه من الجواهر المفكرة أو النفوس ، لكن الأمر يختلف فى حالة الجواهر الممتدة ؛ اذ يبدو أن ديكارت كان يعتقد فى حقيقة الأمر أنه من غير الممكن أن يوجد سوى جوهر « واحد » ممتد هو قوام الطبيعة الميكانيكية بأسرها ؛ وقد يتفاوت هذا الجوهر فى كثافته ، لكن محال أن يكون مؤلفا من أجزاء منفصلة ؛ ذلك أن ديكارت يرى أن فكرة وجود مكان فارغ فراغا مطلقا فكرة لا يقبلها العقل وأن الخلاء محال • ولما كانت تغلب على تفكيره فكرة عن الامتداد ذات طابع هندسى محض ، فهو فى الواقع يسوى بين المادة الممتدة والمكان ، ويواجه نتيجة لذلك كثيرا من المشكلات وخاصة فى نظريته عن الحركة • وقد هاجم ليبنتز هذه الآراء بشدة ، كما هاجم ما يتصل بها من اعتقاد ديكارت أن كمية الحركة تظل فى الكون ثابتة على الدوام •

الخاصية الجوهرية الوحيدة للمادة - بناء على الرأى الديكارتي - هى الامتداد ؛ ففكرة الامتداد - كفكرة الله والأفكار الرياضية الأساسية - فطرية ، وديكارت يعنى بالأفكار « الفطرية » تلك المعانى القبلية التى يستطيع العقل أن يجدها فى ذاته وحدها ولا يستمدّها من الخبرة • على أننا نستطيع بالاضافة الى ذلك أن نكون أفكارا واضحة متميزة عما قد تتميز به الأشياء الفيزيائية من صفات أخرى ، وخاصة صفات الحجم والشكل والحركة والموضع والعدد ؛ فهذه الصفات جميعا هى « أعراض » للامتداد ، ولما كنا نستطيع أن نتصور هذه الصفات على نحو واضح متميز ، فإننا نعلم بطريقة قبلية أن من الممكن أن توجد فى الواقع أشياء فيزيائية تتصف بهذه الصفات • لكن الواقع هو أن لدينا ما هو أكثر

الاحساس ، الا أن شيئاً من معرفتنا بالموضوعات الفيزيائية لا يصدر في واقع الأمر عن الاحساس ؛ ذلك لأن الاحساس قد يوحي لنا بأفكار غامضة مشوشة فحسب ، لكننا لا نفهم الواقع الفيزيقي الا بفعل من أفعال العقل ، عن طريق أفكار الامتداد وأعراضه ، تلك الأفكار التي يمكن أن تكون واضحة متميزة .

وتصور ديكارت لعلم طبيعي كامل - هذا التصور الذي يتسق مع آرائه الأخرى - هو تصور لنسق استنباطي كامل مستمد من مقدمات قبلية واضحة بذاتها . على أن هذه المقدمات هي في التحليل النهائي ذات طابع فلسفي أو ميتافيزيقي : فالميتافيزيقا والعلم في نظر ديكارت شيء واحد من حيث الأساس ؛ والواقع أنه في « مبادئه » يحاول أن يستمد مبادئ علمه الأولى من نظره في طبيعة الله . وكل الأحداث الطبيعية - بما في ذلك التغيرات التي تحدث في الجسم البشري - تتحكم فيها نفس القوانين الفيزيكية ، وعلى هذا فالطب لابد أن يكون في نهاية الأمر جزءاً من العلم الفيزيقي الواحد . على أن جميع العلوم ليست شيئاً آخر غير الفيزيقا ، والفيزيقا ليست شيئاً آخر غير الفلسفة ، وهو وضع قد صوره ديكارت بوصفه « شجرة المعرفة » حيث جعل الميتافيزيقا جذورها والفيزيقا جذعها والعلوم الأخرى فروعها .

ولم يكن ديكارت يتوقع أن يكون لهذا العلم الواحد قيمة نظرية فحسب ؛ فهو كمعاصره الذي يكبره فرنسيس بيكون كثيراً ما يؤكد الفوائد العملية التي ينتظر أن تنتج عن دراسة الطبيعة دراسة علمية ، وكان يرجو بصفة خاصة أن يتمكن الانسان عن طريق دراسة وظائف الأعضاء من الكشف عن أسباب الشيخوخة ، وبهذه الطريقة تؤدي دراسة وظائف الأعضاء الى اطالة العمر .

وعلى الرغم مما يتسم به العلم الذي تصوره من طابع قبلي محض ، فإن ديكارت قد اعترف منذ

البداية - وما فتىء يعترف بعد أن ثبطت التجزئة آماله - بأن اجراء التجارب لازم لكشف الحقائق الفيزيكية . وهو نفسه قد قام ببعض التجارب في علم وظائف الأعضاء والبصريات على سبيل المثال ؛ الا أن وجه الحاجة الى هذه التجارب ومهمتها (في البحث العلمي) ليست واضحة تمام الوضوح اذا نحن سلمنا بطبيعة مذهبه وبما لهذا المذهب من دعاوى قبلية ، وقد لقي شارحوه مشكلات كثيرة فيما وضعه لهذا الموضوع من تفسيرات كثيرة ليست متسقة تمام الاتساق .

لعل تأثير ديكارت كان أكبر من تأثير أي مفكر آخر باستثناء أرسطو ؛ فقد اتسع نطاق هذا التأثير بحيث تجاوز الديكارتين - من أمثال مالبرانش الذي اعتنق كثيراً من آرائه - تجاوزاً بعيد المدى ، بل لقد تجاوز غيره من الفلاسفة العقلانيين الذين وافقوا على قدر كبير من تفسيره لطبيعة الفلسفة والعلم . ولقد تأثر الفلاسفة التجريبيون البريطانيون على وجه الخصوص - وهم الذين رفضوا جميع نتائجه تقريباً - أقول انهم تأثروا بطريقته في تناول المسائل تأثراً كان من العمق بحيث ان ريد الفيلسوف الاسكتلندي الذي عاش في القرن الثامن عشر ، لم يقرر شيئاً من قبيل المفارقة بقدر ما قرر الحقيقة حينما كتب يقول ان مالبرانش ولوك وباركلي وهيوم يشتركون جميعاً في « مذهب للعقل الانساني » قد « يمكن أن يسمى مع ذلك بالمذهب الديكارتى » . ولقد استمر تأثير ديكارت حتى يومنا هذا وان اتخذ صوراً شتى .

ثمة عنصر في فلسفة ديكارت كان من أكثر عناصر فلسفته ثورية هو الذي أثر في هؤلاء الفلاسفة جميعاً ، هذا العنصر هو أنه جعل السؤال المعرفي « كيف أعرف ؟ » محورياً للفلسفة . فالواقع أن ديكارت هو أول من حاول بالفعل أن يتخلى عن « النظر بعين الله » الى العالم ، أن يتخلى عن تلك النظرة غير الشخصية التي كانت شائعة بين من سبقه من الفلاسفة ، وأن يسأل كيف يمكن

للمرء أن يعرف طبيعة العالم بدلا من أن يقتصر في سؤاله على « ما هي طبيعة العالم ؟ » وقد خلف ديكرات أيضا لمن تلاه الرأي القائل بأنه لا يمكن أن يوجد سوى منهج واحد سليم للإجابة عن هذه الأسئلة ، وهو منهج البدء بمعطيات الوعي المباشرة التي هي الشيء الوحيد غير القابل للشك ، ومحاولة « استنتاج » العالم الخارجى منها . وقد حاول ديكرات نفسه أن يفعل هذا بأن يلجأ الى وجود الله وطبيعته ؛ لكن حججه فى هذا الصدد هي بمثابة اقرب العناصر فى فكره الى النزعة التقليدية ، وعندما وضعت هذه الحجج موضع الشك الذى لا يقتصر على تفاصيلها بل يتناولها من حيث المبدأ ، بات حثما على غيره من الفلاسفة أن يقيموا عالما خارجيا بناء على المعطيات المباشرة للوعي دون أن يستعينوا بمثل هذه الوسائل الضاربة فى الجذور الخافية .

وهكذا كانت فلسفة ديكرات - وهي التى كانت فلسفة ميتافيزيقية دينية تحاول التعمق الى الجذور ، كما كانت أيضا فلسفة للعلم الجديد - تحتوى بذور التجريبية والمثالية الذاتية اللتين نشأتا فيما بعد . ولعل الفلاسفة لم يضعوا المبدأ الديكراتى الأساسى الذى تقوم عليه هاتان الفلسفتان ، والقائل بأن هناك معطيات مباشرة للوعي هي أكثر يقينا من أى شيء آخر ، وبأن لزاما على الفلسفة أن تبدأ بها فى بحثها عن المعرفة - أقول لعل الفلاسفة لم يضعوا هذا المبدأ موضع الشك بصفة قاطعة الا فى السنوات الأخيرة .

ديكراتية : انظر ديكرات .

ديموقريطس : عاش فى القرن الخامس ق.م. ولد فى أبديرا باليونان حيث ولد لوقيبوس أيضا ، وهو الذى يرتبط ذكره بديموقريطس بوصفه مؤسساً للنظرية الذرية ، ولعل لوقيبوس قد عرض النظرية فى بادئ الأمر ، ثم أحكم صياغتها بعد ذلك ديموقريطس . ولدينا عن حياة ديموقريطس

كثير من المعلومات ، منها قدر كبير بعيد عن التصديق ، فقد قيل انه قد تعلم على المجوس ، وأنه قد فقأ عينيه لكى يحرر نفسه من شواغل الحس ؛ الا أنه كان - فيما يبدو - ابنا لأسرة ثرية وأنه سافر كثيرا فى شبابه ، ومن بين أسفاره رحلة قام بها الى مصر والشرق الأدنى ، وكان من جراء كثرة تسفاره أن انتهى بنفسه الى الفقر ؛ ولما عاد الى وطنه فاز بالشهرة بفضل أعماله الفكرية ، فهو لم يكتب فى النظرية الذرية العامة وفى علم الكون فقط ، بل كتب أيضا فى الادراك الحسى وعلم الحياة والموسيقى وموضوعات أخرى كثيرة ؛ ويبدو أنه قد دعم بعض دراساته - كمحاولاته أن يفسر اللون على أساس النظرية الذرية - بالتجربة . على أنه قد طور أيضا مذهباً أخلاقياً لا يختلف فى جوهره عن ذلك المذهب الذى اعتنقه أبيقور فيما بعد ؛ فالهدف (من الأخلاق) هو السعادة ، وقوام السعادة الى حد كبير هو التحرر المطمئن من الخوف والقلق ، وسعادة العقل أهم بكثير من لذائذ الحس ، لأن هذه عابرة وكثيرا ما تؤدي الى الألم ، ولئن كانت السعادة هي الشيء الوحيد الذى له قيمة ، فإن للحكمة قيمة كبيرة مادامنا لا نستطيع الا بفضلها أن نعرف أى اللذائذ جدير بأن نسعى اليه وكيف نحصل عليها . ولقد بقى من تأليف ديموقريطس عدد كبير من الشذرات ، لكن لم يبق لنا منه مؤلفات كاملة ، وكثير من هذه الشذرات يظهرنا بوضوح على عقل ذى جبروت وحذق ؛ على أن هناك أيضا مناقشات كثيرة مفيدة لفلسفته فى مؤلفات من تلاه من الفلاسفة . لكن أهميته فى معظمها ترجع الى نظريته الذرية العامة ، ومما يؤسف له أن ثمة نقاطا كثيرة هامة فى هذا الموضوع (مثل مسألة ما اذا كانت الذرات ذات ثقل ، ومسألة المصدر الاصلى للحركة ، ومسألة الضرورة) مازالت موضعا للتخمين .

ديوجينيس : ابن هيسيزياس ، عاش فى اليونان فى القرن الرابع ق.م. كان مواطنا شهيرا فى مدينة سينوب ونفى منها حوالى منتصف



ديموقريطس (القرن الخامس ق م)



دیوی ، جون (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲)

القرن الرابع ، لأنه فيما يقال قد شوه العملة الزائفة التي ظهرت في ذلك الوقت فيها ؛ ومنذ ذلك الحين عاش ديوجينيس في أثينا وكورينث ، وصار زعيم الكلبية . ويبدو أنه تأثر ببعض الجوانب من تعاليم أنتيستانس ، وإن يكن من المحتمل أن أنتيستانس قد توفي قبل قدوم ديوجينيس إلى أثينا . هناك اذن خيط رفيع في حياة ديوجينيس ينتهي بنا إلى سقراط ، ولقد كان أفلاطون على شيء من الصواب في قوله الذي يروى عنه ، وهو أن ديوجينيس كان سقراطا مجنوناً .

رأى ديوجينيس أن تحقيق الفضيلة - وهي وحدها ما ينتج السعادة - يتم عن طريق بلوغ الاكتفاء الذاتي ، والوسيلة إلى الاكتفاء الذاتي هي أن يتحرر الانسان من أي قيد خارجي من قيود الأسرة ، أو قيود المجتمع ، أو من أي اختلال داخلي في الرغبات أو الانفعالات أو المخاوف . فهو برفضه كل أنواع الملكية والطيبات الخارجية ، والقيم المتعارف عليها ، وكل ما قد يشده أو يقيد ويكدر هدوء باله من روابط ، فقد قلل من حاجاته وقابليته للتأثر إلى أدنى حد طبيعي ممكن ، محتفظاً لنفسه بسيادته على تلك المملكة التي لا يمكن لأحد أن يسلبه إياها وهي نفسه . وكان معنى هذا هو أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ، وكل ما عدا ذلك عرف بقيمة باطلة شن عليه حرباً لاهوادة فيها ، ساعياً في حياته وداعياً إلى تشويه عمله في نظر الآخرين كما شوه هو وأبوه العملة الزائفة في سينوب . وقد كانت هذه التعاليم في جانبها الخلقى العملي تقتضى تمرساً ومراناً متصلًا سواء من الناحية الجسمية أو من الناحية العقلية ؛ فهو - على سبيل المثال - قد يعانق تمثالاً برونزياً في الشتاء ليروض بدنه على تحمل المشقة وليستأصل رغباته الجسمانية ، ولقد يثير على نفسه شتم الآخرين لي تجرب قهر الانفعال في عقله . والواقع أن تحمل المشقة بصفة مستمرة - والذي كان يستشهد فيه بهرقل بوصفه مثلاً أعلى - كان صفة لا بد أن تقترن بما في طريقة الكلب في الحياة من فقر مدقع . وقد كانت حياة

ديوجينيس نفسه - كمتسول مهين لا يملك شيئاً وينام حيث يتاح له أن ينام في أثينا - برهانا عملياً على هذه الطريقة ، وكانت حياته مع ما استن من قواعد للسلوك تؤلف منهج تعاليمه ، فقد كان ديوجينيس يحتقر التربية والتعليم النظريين . ولما كانت تغلب عليه فكاهة نافذة وبديهة حاضرة ، فما كان لهجومه على العرف رادع من خوف أو سلطة أو مراعاة للذوق سواء في أقواله أو أفعاله ، حينما كان يتطرف غاية التطرف عامداً ليؤكد آراءه ، ومن هنا كنيته - وهي الكلب - التي اشتقت منها في اليونانية كلمة « الكلبية » . إلا أن ديوجينيس قد قبل هذا اللقب الذي نبذوه به ، وهو في كثير مما يروى عنه من حكايات يضرب المثل بالحيوانات وهي التي كانت في نظره متحررة من عبودية العرف البشري . كما تنسب إليه بعض الكتب ، من بينها كتاب بالذات يضع فيه « مدينة فاضلة » ، وبعض المآسي التي تعرض فلسفته ، لكن معلوماتنا عنه يكتنفها الشك والغموض نتيجة لنقص في الشواهد المعاصرة له ولما نسج حوله من أساطير ؛ ومن الواضح أن حياته كانت هي كتابه .

ديوى ، جـون : (١٨٥٦ - ١٩٥٢) ، فيلسوف أمريكي . قليل من الفلاسفة هم الذين كان لهم تأثير أوسع من تأثيره نطاقاً في عالم الشئون العملية ؛ كلا. وليس من قبيل المصادفة أن يكون الأمر على ذلك النحو ، لأن ديوى في جميع كتاباته يسترشد بفكرة معينة هي أن الفلسفة مهمة إنسانية قلباً وقالبا ، وعلينا أن نحكم عليها في ضوء تأثيرها الاجتماعي أو الثقافي

ذلك لأن الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أصبحت - لسبب أو لآخر - موضوعاً أكاديمياً إلى حد بعيد لا يشتغل به إلا أساتذة الجامعات ولا يكثر به رجال الشئون العملية إلا قليلاً ؛ وقد قصد ديوى بجميع مؤلفاته إلى أن يقلب هذا الاتجاه . كان ديوى فيلسوفاً ينزع في فلسفته منزعاً طبيعياً لا هوادة فيه ، فكان على سوء ظن شديد

التقدمية نتيجة طبيعية لفلسفته ككل .

ولننظر نظرة من قرب الى التفسير الطبيعى الذى وضعه ديوى للتفكير البشرى ، على أن نتذكر دائما أن ديوى انما قصد بهذا التفسير أن يصدق على التفكير الفلسفى وعلى أى نوع آخر من التفكير ؛ ولقد تأثر تأثرا شديدا بما ذهب اليه ش . س . بيرس من أن جميع أنواع الفكر ليست الا حركة تتجه من موقف مثير للشك الى موقف اعتقادى مستقر . والواقع أن كل ما قد وصف به ديوى التفكير مستمد فى معظمه اما من بيرس واما من وليم جيمس لكنه صاغه بطريقة يتفرد بها ؛ فالتفكير (أو اعمال الفكر) نوع من النشاط يقوم به كائن عضوى بيولوجى بشرى كلما تصدعت بعض أنماط سلوكه المعتادة ؛ ومهمة التفكير هى أن يحل المشكلات التى كانت مثارا له ، وعلينا أن نقيمه وفقا لما يتصف به الاعتقاد أو الفعل الذى ترتب عليه من درجة نسبية من الدوام . على أن ديوى قد وصف مهمة التفكير على نحو أدق فى مراحل خمس هى : (١) قد يحدث تصدع فى عادات الكائن العضوى لكن الكائن العضوى يستحث صاحبه على المضى فى العمل ، أما وقد أحبط الفعل الصريح ، فإن اتجه الكائن العضوى الى المضى فى العمل ينتهى الى ما يسميه ديوى ب «الايحاءات» . (٢) يحدث «أعمال الفكر» حينما تصاغ المشكلة باعتبارها مشكلة ينبغى أن تحل ، حينما يواجه المرء الموقف (المشكل) باعتباره سؤالا يسعى الى الاجابة عنه . (٢) الخطوة التالية هى الاستعانة بالخيال فى وضع « فروض » قد تصلح أدلة تهدى المرء فى بحثه عن اجابة عن سؤاله ؛ فكل فرض تفرضه ليس الا دليلا نهتدى به فى عملية المشاهدة وفى جمع الشواهد . (٤) « الاستدلال » بالمعنى الضيق للكلمة هو أن نستنبط من أى فرض نشاء ما قد يترتب عليه من فروق فعلية فى مجرى الخبرة ؛ وبهذا يصبح الاستنباط وسيلة نستعين بها على تحديد ظروف التجربة . (٥) التجربة ذاتها أو « الاختبار » ليس

بكل ما قد يشتم فيه نزوع الى الغيبية ؛ فدليلنا الى الفلسفة الصحيحة هو قبل كل شيء اعتراف الفيلسوف بأنه كائن بشرى كغيره من البشر وأن لأفكاره واستدلالاته كغيرها من الأفكار والاستدلالات مصادر طبيعية وأغراضا طبيعية . والفلسف ليس سوى طريقة من طرق السلوك الانسانى ، وينبغى التفلسف فى بعض السياقات دون غيرها ، وينبغى أن تقدر قيمته على أساس قدرته على مواجهة الظروف التى كانت هى ذاتها مصدر نشأته ؛ فاذا ما وضعنا الأمر فى صورة أخرى قلنا ان الفلسفة مرتبطة بالثقافة من حيث ابتداؤها وانتهائها معا ، لأنها - من ناحية - تنشأ نتيجة لميل طبيعى هو اعمال الفكر فيما تودى اليه ثقافة عصرها من مشكلات ، ولأنها - من ناحية أخرى - ينبغى أن تقوم على أساس ميلها الى حل هذه المشكلات ، وعلى أساس اكتمالها من حيث هى حافز تقويمى لثقافة المستقبل .

ويمكن القول بمعنى ما ان ديوى قد استبدل بمشكلة الصدق مشكلة القيمة ؛ فكل محاولة لتلخيص آراء ديوى فى فكرة الصدق هى - كما سنرى - عسيرة ومحفوفة بالمخاطر ؛ لكن من الواضح تمام الوضوح - أيا ما كانت عاقبة بحثنا - أن الاهتمام الرئيسى لديوى منصب على مسألة القيمة ذلك أن دعاوى الصدق - كما تدل على ذلك وثائق الفلاسفة الأكاديمية - يمكن أن تصبح معنة فى الغيبية الى أقصى حد، وحينما تصطبغ إحدى الدعاوى بصبغة غيبية فمن المرجح أن يضيق بها ديوى ذرعا ؛ فهو اذن يميل الى أن يستبدل بالسؤال القائل « ما هى النتيجة الصادقة ؟ » سؤالا آخر يقول « ما هى النتيجة التى « ينبغى » - اذا وضعنا فى اعتبارنا ظروف المشكلة التى كانت مثارا لتفكيرنا على الاطلاق - أن ننتهى اليها ؟ » . مشكلة القيمة اذن هى موضع اهتمامه الرئيسى فى كل ما كتب ؛ وليس مما يثير الدهشة أن فلسفته قد انتهت به الى أفكار ثورية بصدد العملية التربوية، فقد كان البرنامج الذى وضعه ديوى للتربيسة

الا الفعل (الذى يحدث فى الواقع المباشر أو فى الخيال) الذى تستدعيه مراجعة الفرض فى ضوء تلكم الفروق التى أدى اليها الفرض فى عالم الواقع.

لاحظ أنك اذا نظرت الى الأمر على هذا النحو فقد يمكن أن يصاغ سؤالك النهائى كما يلى تقريبا: اذا ما فرضنا المشكلة التى تبدأ بها ، ولنفرض أنك قد مررت بالمراحل الخمس التى ذكرناها جميعا ، فهل النتيجة النهائية التى خرجت بها كانت نتيجة «ينبغى» أو «لا ينبغى» أن تصل اليها ؟ المشكلة اذن هى مشكلة الحكم على نشاط فى سياق ، هى مشكلة معيارية ، وعلينا أن نميزها عن أية مسألة غيبية بصدد «الحقيقة» النهائية والمطلقة .

وانا لنجد شيئا من الصعوبة فى فهم هذه النقطة نتيجة لما يتميز به ديوى من أسلوب زواغ فى الكتابة ، وليله الى اعادة شرح حججه الأساسية ردا على ما يوجه اليه من هجمات قاسية ؛ فقد كان يميل فى كتاباته الأولى - متابعا فى ذلك جيمس - الى أن يقرر موقفه باعتباره نظرية فى معنى الصدق؛ ومن هنا كان يميل فى بداية الأمر الى أن يقول ان ما «نعنيه» بكلمة «صادق» متضمن فى وصفنا للمعايير التى ينبغى أن تفى بها أية نتيجة «مناسبة» نصل اليها عن طريق العملية التى وصفناها لتونا . وعن طريق مثل هذا الوصف يمكننا أن نتبين المدلول الكامل الذى تتضمنه ملاحظة ديوى حيث يقول «الصادق هو ما يفيد» - وهى ملاحظة كثيرا ما اتخذت سلاحا ضده دون اعتبار واف لمعناها التفصيلى فى نظره . الا أن طريقة ديوى فى الكلام قد تغيرت تغيرا ذا دلالة تحت وطأة ما شن عليه من هجوم ، وبخاصة ذلك الهجوم الذى شنّه عليه رسل ؛ ويرتكز هجوم رسل فى مجمله على ما زعمه من وجوب التفرقة الدقيقة بين «معنى» الصدق من ناحية و «المعيار» الذى نستخدمه فى تقرير توفر الصدق من ناحية أخرى ، واذن فلكى أقرر أن «قيصر عبر نهر الروبيكون» قضية صادقة ، لا ريب أن على أن أقوم فى المستقبل بأبحاث وأن

أقرر أن هذه القضية «تفيد» اذا ما اتخذت فرضا، لكن ما «أعنيه» اذ أصف القضية بأنها صادقة هو أنها «تطابق» بمعنى ما ما وقع بالفعل منذ سنوات بعيدة .

على أن الجدل بين ديوى ورسل يشغل عددا كبيرا من الصفحات ، لكننا نستطيع أن نعبر عن خلاصته كما يلى : يميل ديوى فى كتاباته الأخيرة الى أن يتجنب كلمتى «الصدق» و «الصادق» معا وكأنه يريد أن يقول : «لعل هذه الكلمة فى استعمالها المأثور تميل الى أن تدل على التطابق ، أما اذا كان الأمر كذلك فليس لدى ما أقوله بصدها سوى أنها تدل على شئ فوق متناول الإدراك تماما ، والا فخبرنى بربك على أى سحابة ميتافيزيقية يستطيع المرء أن يجلس لكى يشاهد هذه العلاقة الخفية ، علاقة التطابق بين قضية قيلت الآن وحادثة وقعت منذ تلكم السنوات الكثيرة ؟ انى أرد اليك كلمتك (كلمة الصدق) وحسبى أن أقول لك انى لست بحاجة اليها ، فاهتمامى موجه الى الظروف التى يكون أو لا يكون فيها الفرض الذى نفرضه «جائز القبول» ؛ فهذه الظروف هى ما ينبغى أن نسترشد به فى الحكم على ما يعرض لنا من كلام ، بدلا من تلكم المعانى الغيبية التى يعتنقها أساتذة الفلسفة فيما يتعلق بالصدق عن طريق التطابق » .

أما ما زعمه رسل - ثانيا - من أن فكرة الصدق عن طريق التطابق لامناص منها رغم ما فيها من صعوبة - أو زعمه أن ديوى يدخل فكرة الصدق عن طريق التطابق من النوافذ الخلفية خلصة فى الوقت الذى يتظاهر باخراجها من الباب الأمامى - أقول اننا لا يمكن أن نتناول هذا الزعم هنا على نحو ملائم .

لكن من اليسير أن نتبين كيف يطبق ديوى فكرته الأساسية فى ميدان أكثر تحديدا هو ميدان الأخلاق بجانبه : النظرى والعملى . فموضوع الأخلاق هو سلوك الناس ، وغرضها هو أن تضع

وموجز القول اننا لا « نسال » السؤال « ما هو الخير ؟ » الا بالنسبة الى نمط عام من المواقف المشكلة ؛ لا بد اذن أن نضع تعريفا عاما « للخير » على نحو يمكن معه أن يستوعب من السمات الجوهرية ما قد نشترطه في أى حل مقبول لهذا النوع من المشكلات دون غيره ، وان قراء ديوى ليحارون في بعض الأحيان ازاء اصراره على أن يؤكد أن ما يسميه بـ « مجرد الاستمتاع » ليس فكرة تقويمية الا أننا اذا وضعنا في اعتبارنا ما تتصف به مناقشته من طابع عام ظهر لنا أن توكيده هذا جزء جوهرى من نظريته ؛ لأن « مجرد الاستمتاع » بشىء ما أو استحسانه لا يصلح حلا لاية مشكلة ، وديوى يود أن يحتفظ بما لكلمة « الخير » من قوة باعتبارها التزاما بالاختيار بين خطة للعمل وخطة أخرى ، فبهذا تتحدد في نظره المشكلة الرئيسية في الأخلاق سواء كان ذلك في ميدان النظر أو التطبيق.

ومن اليسير أن نتبين كيف تصدر فلسفة ديوى الاجتماعية في خطوطها العريضة عن هذا الأساس ؛ ففي مقدورنا أن نصف المجتمعات على أساس كلمات مشابهة الى حد بعيد لكلمتي « الدافع » و « الحاجة » ، ذلك أن المجتمعات كالأفراد ذات طابع دينامى فعال ، وهى كالأفراد تنمى أنماطا من السلوك على قدر من الثبات النسبى ؛ أضف الى ذلك أن الأنماط (الاجتماعية) الثابتة هى نتيجة للتفاعل بين قوى تصدر من داخل (المجتمع) وقوى تقع عليه من خارج ، كما أن المجتمعات كالأفراد تنمى عادات تتصدع تحت وطأة ضغوط وتوترات غير متوقعة ؛ وعلى ذلك فدور الذكاء في المجال الاجتماعى نسبى بدور الذكاء في مجال العمل الفردى ، ولا بد للمجتمعات من أن تسعى الى أن تكون أنماطا من النشاط هى على قدر من الثبات بما يكفى لمقاومة الهزات العنيفة ، وعلينا دائما أن نقيم خطة العمل وفقيا لدرجة توفيقها فى ازالة ظروف التصدع .

على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك السيئ ، ويترتب على ذلك فى نظر ديوى أن المهمة الأولى للأخلاق هى أن تتفهم طبيعة هذه الكائنات العضوية البيولوجية التى يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعى ؛ والمهمة الثانية للأخلاق هى أن تتفهم أنواع المواقف المشكلة التى تدفعنا الى أن نحاول التفرقة بين السلوك الحميد والسلوك السيئ ؛ ومتى قمنا بهاتين المهمتين - وليس قبل ذلك - قد نكون فى وضع يتيح لنا أن نضع الفارق بين « الخير » و « الشر » . على أن ديوى يعرض الخطوط الرئيسية لنظريته الأخلاقية فى كتاب له عنوان ذو دلالة هو « الطبيعة البشرية والسلوك » ؛ فى هذا الكتاب يحلل ديوى الطبيعة البشرية على أساس أفكار رئيسية ثلاث هى : الدافع والعادة والذكاء ، وهنا يتجلى الطابع الدينامى للكائن العضوى البشرى فى فكرة الدافع . كما ينظر ديوى الى العادات بدورها على أنها تلك الأنماط الثابتة نسبيا من النشاط التى تنتج عن التفاعل الدائم بين الدافع داخل الكائن والضغط الاجتماعية من خارجه . ويصف ديوى الذكاء على أساس وظيفى بأنه نوع من النشاط يحاول فيه الكائن - اذا ما أحبطت عاداته أو تصدعت - أن يعيد عمله الى حالته الطبيعية ؛ ومن هنا كان ينبغى أن تقاس درجة الذكاء على أساس مدى الدوام الذى يتصف به العمل بعد اعادته الى حالته الطبيعية وذلك بالنسبة الى المشكلة التى أحبطت العمل فى بادئ الأمر .

سيلاحظ القارئ أن هذا التحليل جزء من الوصف العام الذى يضعه ديوى لعملية التفكير ، لكنه يقدمه الآن باعتباره ذليلا يهديننا الى السعى الأخلاقى الذى يقوم به الفيلسوف من أجل خير الانهسان ، وهو يقترح التعريف التالى « للخير » :

« الخير هو المعنى الذى يقع فى خبرتنا وكأنه ينتمى الى حالة من حالات النشاط حين ينتهى موقف تتشابك فيه دوافع وعادات متضاربة الى نهاية يخرج فيها كل هذا فى صورة فعل موحد منظم »

فاذا ربط المرء بين هذا الرأي وبين مزاعم ديوى الطبيعية العامة ، كان فى استطاعته حينئذ أن يتفهم ما كان لديوى من دور ذى أثر ضخم فى إقامة العلم الاجتماعى ؛ ولما كان ديوى على شك دائم فيما ينزع منزعا غيبيا ، فانه لا يحترم قط أولئك الذين يحلو لهم أن يتناولوا المشكلات « من القمة فنازلا » ، فقد بدا له أن الفلسفة السياسية قد ظلت لعصور طويلة تسعى الى تبرير خطط للعمل تبريرا يأخذ صورة المذاهب الميتافيزيقية المحكمة . أما هو فقد كان يرى أن الطريقة الذكية الوحيدة لتناول المشكلات الانسانية هى طريقة فى التناول « تبدأ من القاع فصاعدا » ، ومعنى هذا أننا يجب أن نستخدم مناهج العلم الاستقرائى دون تصورات سابقة للنتيجة التى « لابد » أن تنتهى اليها ؛ اذ ينبغى للعلم الاجتماعى أن يعالج مشكلات من الواقع العيى بأن يمر على وجه التحديد بثلك المراحل الخمس للنشاط العاقل التى ذكرناها فيما تقدم ، وعليه فوق كل شئ أن يخاطر بفرض الفروض الجزئية وأن يقوم بمراجعة فرض فى ضوء ما يقوم عليه من شواهد .

وفلسفة ديوى فى التربية جزء متكامل مع فلسفته الاجتماعية العامة ؛ ففي رأيه أنه ينبغى أن نقيم التربية على أساس المقدمة القائلة بأن كل تفكير حقيقى ينشأ عن مواقف مشكلة . ومعنى هذا أن تربيتنا لطفل عن طريق اخضاعه لتعليم صارم مقنن فى « المهارات الأساسية الثلاث » (القراءة والكتابة والحساب) هى أيضا طريقة فى السير « من القمة فنازلا » ، أما اذا كان للتربية أن تسير « من القاع فصاعدا » ، فعليها أن تكيف نفسها وفقا لما يشعر به الطفل من مشكلات حقيقية وأن تربيته بأن تعلمه ابتكار الفروض واستخراج نتائجها وتمحيصها بالممارسة الفعلية ؛ فتأكيده ما يشعر الطفل بأنه مشكلة حقيقية فى مقابل ما يتصوره المدرس مقدما من حقائق يضعها موضع التسليم هو دليلنا الى نظريات ديوى التربوية .

الا أن الأخطار التى يمكن أن تترتب على هذه النظريات واضحة ؛ وقد شاهد ديوى قبل موته « التربية التقدمية » تلقى رواجها فى أمريكا حتى أدت أوجه المغالاة فيها الى رد فعل عنيف يدعو الى نظام « المهارات الأساسية الثلاث » . وقد كان ديوى على وعى بأوجه المغالاة فى التربية التقدمية وكثيرا ما أسف لها ، لكن ليس هناك ما يدل على أنه قد غير رأيه فيما يتصل بنظريته العامة فى التربية .

ولما كان ديوى فيلسوفا طبيعيا لا يغفل عن النزعات الغيبية وعدوا لدودا لطريقة السير من القمة فنازلا ومحقرا للميتافيزيقا ، فقد كان خليقا به أن يهاجم الدين وماله من سلطان على عقل الغرب ؛ الا أن الميتافيزيقا بوجه عام هى موضوع هجومه ، وان المرء ليجد فى كتاباته سببين جد مختلفين لهذا الهجوم ، والدين يلقي منه عقابا صارما سواء لهذا السبب أو ذاك . أول السببين هو أن التفكير الميتافيزيقى لا يبدى فى واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الانسان سيطرة عاقلة على الطبيعة ، فهو ليس سوى زبد جفاء لا يسهم بشئ فيما يحرز به الانسان من تقدم متزايد فى الفهم عن طريق المنهج التجريبي للعلم ؛ والمبرر الثانى لهجومه على الميتافيزيقا هو أن التفكير الميتافيزيقى يبدى اهتماما كبيرا ببعض الأمور لكنه اهتمام يزيد الأمر سوءا ؛ فهو فى رأى ديوى يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة قطعية جامدة ويغلق عقول الناس دون ما فى العلم الطبيعى من امكانات كامنة .

وقد هاجم ديوى الدين لهذين السببين كليهما ، وهما سببان قد لا يكون ثمة تباين فيما بينهما ؛ لأنه اذا ما حدث أن اعتنق الناس نظرية ما ، فان ذلك قد يستتبع أسوأ الآثار ، حتى وان كانت تلك النظرية من الوجهة المنطقية الصرفة عقيما لا تلد من النتائج ما يمكن التنبؤ به . لكن ديوى لم يرد قط أن يكون موقفه موقف محطم الأصنام ، وضاعف هجماته على الدين بأن أضاف اليها زعما

موجبا يرى فيه أن مذهبه وحده هو الذى يمكن أن يؤدي إلى إطلاق طاقات الانسان الدينية ، وهدفه الذى يدعو إليه هو أن نفرق بين معنى صفة «الدينى» والمعنى التقليدى للاسم « الدين » . وسوف يتبين القارئ على الفور ما يقصده ديوى من هذه التفرقة فى المقتطفات التالية ، ولنبدأ أولاً بتعريف ديوى « لما هو دينى » :

« أى نشاط نتابعه سعياً إلى مثل أعلى وعلى الرغم مما يواجهنا من عقبات وما يتهددنا من خسارة تلحق بأشخاصنا ولا لسبب إلا لاقتناعنا بقيمته العامة الباقية هو نشاط من نوع دينى » .

فماذا إذن عن الدين ؟

« إذا كنت قد قلت شيئاً - أى شئ - عن الأديان (كل على حدة) وعن الدين بصفة عامة مما قد يقع من النفوس موقعا عنيفا ، فقد قلت ما قلت لأننى أعتقد اعتقاداً راسخاً أن ذلك الزعم الذى تدعيه الأديان ، وهو أن المثل العليا والوسائل الحارقة التى يمكن بها وحدها - فيما يقال - أن تتطور هى وقف عليها ، أقول أن ذلك الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن فى الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الدينى . ولهذا السبب - أن لم يكن لغيره - أكون آسفاً لو أن أحداً قد ضلته كثرة استخدامى لصفة « الدينى » بحيث يعتقد أن ما قلته ليس إلا دفاعاً مقنعاً عما يعد أديانا . فلا ينهض لأحد أن يزيل التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها وبين الأديان ، لا لشيء إلا لأن إطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الأهمية ولأن التوحيد بينها وبين معتقدات الأديان وطقوسها ينبغى أن ينفصم » .

(ذ)

الذرية : كان لوقيبوس هو أول من قرر النظرية الذرية فى طبيعة العالم ، وجاء زميله ديموقريطس فأحكم صياغتها فى القرن الخامس ق.م. وأعاد تقريرها أبيقور فى صورة لم يدخل فيها إلا تعديلاً طفيفاً ؛ وأوفى عرض قديم مازال فى

حوزتنا لهذه النظرية هو شرح لوكريتيوس لها فى قصيدته « فى طبائع الأشياء » التى اتخذ مادتها من فلسفة أبيقور . ومن المؤلف أن تعد النظرية الذرية القديمة تأملاً ميتافيزيقياً يتعارض مع العلم الحديث ؛ لكننا إذا فرقنا بين الفرض الذرى العام وتطبيقه على أيدي القدماء من مشكلات جزئية ، تبين لنا أن أهميتها الرئيسية ترجع إلى كونها أول تخطيط تصورى مهد الطريق لدراسة العلم التجريبى .

ولقد كان لوقيبوس وديموقريطس فى تقريرهما للنظرية الذرية يتابعان التقليد المأثور عن فلاسفة أيونيا العلماء ، لكنهما كانا على معرفة بما وجهه بارمنيدس وزينون الأيلي من نقد للتأملات الطبيعية الأولى ، وكان الغرض من نظريتهما أن تتلافى هذا النقد . وقد بدءا نظريتهما بالمبدأ القائل بأن شيئاً لا يمكن أن يوجد من لا شئ أو أن يصير إلى لا شئ ، وهو مبدأ مرادف لانكار الخلق ولائبات مبدأ بقاء المادة ؛ وقد رأى ديموقريطس بالاضافة إلى ذلك - وإن لم يكن من المحتمل أن لوقيبوس قد شاركه هذا الرأى - أن كل شئ يحدث نتيجة لسبب ما ووفقاً لمبادئ ثابتة ، وبهذا كان فيما نعلم أول من قرر هذا الافتراض الأساسى للبحث العلمى.

ويتألف العالم (فى رأى الذريين) مما هو موجود ، أى الملاء أو الذرات ، ومما هو غير موجود ، أى الخلاء أو الفراغ على حد سواء ؛ والذريون بقولهم أن ما هو غير موجود « موجود » إنما يقررون واقعية الفراغ فى لغة اصطلاحية ؛ والفراغ لا متناه فى امتداده ، والذرات كذلك لا متناهية من حيث عددها ، كما أنها - فى رأى ديموقريطس - لا متناهية من حيث تنوع أشكالها وأحجامها ، وإن كانت بجميع أنواعها من الصغر بحيث لا تدرك بالحوس ؛ بينما ذهب أبيقور إلى أن تنوع أشكال الذرات وأحجامها كبير بدرجة تفوق التصور ، لكنه تنوع متناه . والذرات ذات حجم متناه ، فهى ليست نقاطاً هندسية ، وقد سميت ذرات لأنها لا تقبل الانقسام من الوجهة الفيزيقية ، وإن كانت من

• ألا ان فى هزيمتنا لسقوطك •

وما كان للحواس أن تتحدث عن براهين حصلت عن طريقها الا لأن ثمة شواهد تجريبية قائمة لاثبات وجود الذرات ؛ وعلى ذلك فقد زعم لوكريتيوس أنه لا تفسير لقوة الريح الا اذا كانت تتألف من جزئيات غير مرئية ، وأشار الى ما يحدث للأحجار من تحات بطيء غير ملحوظ بتأثير المياه • أما الخلاء ، فلم يقدم الذريون عليه شاهدا تجريبيا مباشرا ، لكنهم كانوا يرون (على نحو مغلوط) أن العقل يقتضينا أن نسلم بوجود الخلاء اذا أردنا تفسيراً لظاهرة الحركة ، ذلك لأن الجسم لا يمكن أن يتحرك الا اذا كان هناك مكان فارغ يتحرك فيه •

وقد وضع الذريون تفسيرات مختلفة لوجود العالم وما فيه من أجسام ؛ على أن هناك شيئا من الشك يحيط برأى ديموقريطس ؛ فأغلب الظن أنه بدأ بالذرات وهى فى حالة من الحركة التلقائية التى تجرى كيفما اتفق ثم اتخذها حقيقة واقعة تفرض نفسها فرضا ، وبتصادم الذرات تكونت دوامات أو زوابع على نطاق هائل ، ومن هذه الدوامات تكونت العوالم ؛ ولما كان هناك عدد لا متناه من الذرات فى فراغ لا متناه ، فلا بد أن يكون هناك عدد لا متناه من العوالم تجمعها أوجه شبه جوهرية ، وهذه العوالم فى طريقها الى الوجود أو موجودة بالفعل أو هى فى طريقها الى التحلل • أما أبيقور ، فقد بدأ بالفرض بأن الذرات فى حركة الى أسفل مستمرة وبسرعة تفوق التصور وهى متساوية السرعة فى الفراغ ، ومن هنا قرر ما اشتهر باسم « ظاهرة الانحراف » clinamen ، أو تحول عدد قليل من الذرات عن مجراها لكى توجد الحركات الجانبية والتفاعلات التى لا بد من وجودها لتكون العوالم •

بيد أن النظرية الذرية كانت نظرية شاملة ولم تكن مجرد فرض طبيعى ؛ فالنفس (طبقا لهذه النظرية) مادية تتألف من ذرات سريعة الحركة شديدة اللطافة موزعة فى أرجاء الجسم وتحلل مع

الوجهة الهندسية ذات أجزاء ؛ والصلابة والحجم والشكل بالاضافة الى الوزن هى - طبقا لبعض النصوص التى تعرض النظرية - الصفات الوحيدة للذرات ، ذلك لأن الذرات لا تختلف من حيث الكيف ، وهى ليست بذات لون أو رائحة أو طعم أو حرارة أو برودة ؛ على أنه ينبغى أن نلاحظ أن الذرات اذا ما تصورناها على هذا النحو فهى لا تتصف من الخواص الا بما يقبل القياس وبما يتعلق بالناحية الميكانيكية ، وهى الخواص التى سيدعوها لوك فيما بعد بالصفات الأولية •

ليس ثمة شئ فيما عدا الذرات والخلاء ، وهذه الذرات لا تتغير منذ الأزل الا من حيث علاقاتها المكانية ؛ قال ديموقريطس « الحلو والمر والحرارة والبرودة ليست الا مظاهر ؛ فليس هناك فى واقع الأمر الا الذرات والخلاء » • ونقول بلغة أقرب الى لغة العصر الحديث ان الأشياء كلها لا بد أن تفسر على أساس الذرات - أى على أساس مواضعها وترتيبها بالنسبة بعضها الى بعض ، وعلى أساس أشكالها وأحجامها وحركاتها - وعلى هذا النحو ينبغى أن نفسر ما يبدو لنا من ظهور الأشياء فى الوجود بعد ان لم تكن وانعدامها بعد وجود ، نفس ذلك على أساس تكون مجموعات الذرات وتحللها • الا أن كثيرا من المحاولات التى بذلت لتقديم مثل هذه التفسيرات كانت لا محالة ساذجة ، ولكن لا ينبغى أن نخلط بين ساذجة المحاولة وما يتصف به المبدأ المنهجى من تقدم ؛ فقد كان الذريون يفسرون اللون الأبيض بنعومة الذرات التى يتألف منها الشئ (الأبيض) ، والرائحة اللاذعة بخشونة أشكال الذرات التى تنبعث من الشئ لتصل الى الأنف ؛ على أنه من المهم أن نلاحظ أن ديموقريطس كان على وعى تام بالمشكلات الفلسفية التى تنشأ نتيجة لرفضه شهادة الحس الظاهرة فى سبيل صورة نظرية للعالم ، وهو فى شذرة هامة من تأليفه (ديلزكرانز ١٢٥) يصور الحواس على أنها تخاطب العقل قائلة « أيها العقل التعس ، أو تحاول أن تهزمننا ببراهين حصلت عنها عن طريقنا ؟

الجسم بعد الموت ؛ وكان الذريون يفسرون الادراك الحسى بأنه انبعث الذرات من الجسم موضوع الادراك الى الحاسة المدركة ، وعلى ذلك فنحن حينما نبصر شيئا كان معنى ذلك أن غشاء رقيقا من الذرات قد انبعث من سطحه الى انسان العين ؛ بل لقد كان الذريون يتصورون التفكير - فيما يبدو - على أنه استقبال نوع خاص من الذرات اللطيفة التى تخفى على الحواس ، آتية من الجسم موضوع التفكير ، وفى بعض الأحيان - كما هو الحال فى الأحلام - ترد هذه الصور الذرية على غير ارادة من الحالم ، لكن قد يحدث فى بعض الأحيان الأخرى - ويحدث على الدوام فى حالة الطف أنواع التصورات العقلية - أن ادراك الذرات بالعقل لا يتم الا بفعل خاص من أفعال الانتباه .

ولم يكن الذريون القدماء ملحدين ؛ لكن من العسير أن نصل الى يقين بشأن آرائهم اللاهوتية ؛ والذي لا شك فيه هو أنهم أقروا "نا ندرك الآلهة فى الأحلام وفى الفكر ، ويبدو أنهم قد عدوا هذا دليلا على وجودنا" . لكن لا شك أيضا أنهم لم يسلموا بأى تدخل أو تحكم الهى فى العالم أو فى الشئون الانسانية ؛ فلقد رفضوا الآلهة على الصورة التى صورتهم بها الديانة .

الا أن النظرية الذرية لم تلق قبولا واسعا النطاق فى العالم القديم ؛ وهذا راجع - من ناحية - الى التنفيذ العلمى الذى وجهه أرسطو الى الفلسفة الذرية ، على الرغم من إعجابه واهتمامه بتأليف ديموقريطس ، والى أن الفلسفة الذرية - من ناحية أخرى - كانت مرتبطة بأراء أخلاقية غير مألوفة وكثيرا ما أسبىء عرضها ، ويرجع هذا - من ناحية ثالثة - الى ما كان من تنافر بين المسيحية وغيرها من الديانات المفلزة وبين مادية الذريين وانكارهم وجود حياة أخرى وانكارهم للآلهة الذين جرى التقليد على " تدخلهم " فى مجرى الأمور ؛ وكان من جراء ذلك أن الفرض الذرى كاد أن ينسى تمام النسيان فى الفترة الأخيرة من العصور القديمة وفى العصور الوسطى .

ولم تنهض الفلسفة الذرية بعد ذلك لأول مرة نهضة تسترعى الاهتمام الا فى القرن السابع عشر ، وهذا راجع بصفة خاصة الى ما قام به جاسندى من بحوث على ما بقى من نصوص ابيقور وقصيدة لوكريتيوس ؛ وليس من الاسراف فى الزعم أن نقول بأن ذرية جاسندى وبويل ونيوتن قد استمدت على نحو مباشر من الذرية القديمة ، فليس مبدءا الصفات الأولية والثانوية - ذلك المبدء الشهير الذى يشتركون فيه جميعا - الا اعادة تقرير للنظرية الذرية القديمة . وكانت التعديلات الأساسية الوحيدة التى أدخلت على النظرية هى ما يستدعيه التمسك بالمسيحية فى صورتها السلفية ؛ فقد تقرر حينئذ أن النفس غير مادية ، وتصوروا الله على أنه هو خالق الذرات ومحركها لأول مرة وفقا لقوانين من تدبيره ؛ الا أن التقدم العلمى فى القرن السابع عشر كان قوامه وضع فروض جديدة - أفضل لتفسير الظواهر الجزئية - على أساس الفرض الذرى أكثر مما كان تعديلا أساسيا لهذا الفرض الذرى ، ذلك التعديل الذى لم يتم الا فى القرن الثامن عشر . فمن الخطأ إذن أن نسم الذرية الاغريقية بأنها تأمل عقلى محض فى مقابل ذرية حديثة ذات أساس تجريبى ، فلم يكن الاغريق مزودين بالأدوات الفنية لتدعيم التطبيقات الخاصة للنظرية كما تم لنا على نحو متزايد فى العصر الحديث ؛ لكن تقديم الاطار التصورى للنظرية كان لا بد أن يتم قبل التجربة ، وهذا هو ما قام به الاغريق بنجاح .

(ر)

الرازى : هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، ولد بالرى - وتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م - ودرس العلوم الرياضية والطب والفلسفة ، وعنى بدراسة المنطق ؛ وكان الرازى يعظم دراسة الطب وما يتصل بها من دراسات ، وهو يفضل النتائج العلمية القائمة على أساس التجارب - لا تجارب الفرد الواحد فقط ، بل التجارب التى تضافرت عليها القرون - يفضلها على نتائج الاستدلالات المنطقية التى هى وليدة العقل المحض .

ويعتقد الرازى أن النفس هى التى لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة؛ وأن ما يجرى فى النفس من خواطر ومشاعر ليبدو فى ملامح الجسم الظاهرة، ولذلك وجب على الطبيب ألا يقتصر فى دراسته على الجسم وحده ، بل لابد له كذلك أن يكون طبيبا للروح .

ومذهب الرازى فيما بعد الطبيعة هو أن ثمة خمسة مبادئ قديمة ، هى : الله ، والنفس الكلية ، والهيولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهى أمور لابد منها لوجود هذا العالم ؛ فالاحساسات بالجزئيات تدل على وجود الأجسام المادية - وهذه هى الهيولى ؛ واجتماع محسوسات مختلفة يستلزم المكان ، وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال ومن تغير يقتضى وجود الزمان ، ووجود الكائنات الحية دليل على وجود النفس ، ووجود العقل فى بعض الكائنات الحية دليل على وجود خالق ؛ أى أن قول الرازى بقدم هذه المبادئ الخمسة لم يمنعه من القول بوجود خالق، وعنده أن عملية الخلق تتم بالفيض؛ فعن الله الخالق يفيض نور روحانى بسيط ، وعن هذا النور تفيض النفوس الناطقة ، وينتهى النور بظل هو الذى خلقت منه النفوس الحيوانية ؛ على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحانى البسيط كائن مركب هو الجسم .

رايل ، جلبرت : (١٩٠٠ -) ولد فى برايتون بإنجلترا ، وهو الآن أستاذ كرسى وينفليت للفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد وربما كان أكثر الفلاسفة البريطانيين فى عهده تأثيرا .

كان فى فترة ما شديد التأثير بكتابات هوسرل الأولى ولكنه قبل ذلك فى الثلاثينات الأولى من هذا القرن كان يضع مجملا لأحد المذاهب فى التحليل اللغوى الحديث ؛ وذلك عندما رأى أن عمل الفلسفة هو « الكشف فى ثنايا الاصطلاحات اللغوية عن مصادر الخطأ فى التصور المتكرر الحدوث وعن مصادر النظريات المتهافنة » (محاضر الجمعية

الارسطية ٩٣١ - ٢) . ولقد طور رايل هذا الموقف فى محاضرات تارنر التى عنوانها « اشكالات » ، والتى ذهب فيها الى أن المشكلات الفلسفية تنشأ عن ضروب التعارض الظاهرة بين حقائق عقلية كلية لا نستطيع مخلصين أن نتخلى عن واحدة منها ؛ وعلى ذلك فإن عمل الفلسفة هو أن تحلل هذه التعارضات الظاهرة بايضاح التصورات المستخدمة فى التعبير عن تلك الحقائق ، وحينئذ تكون الفلسفة فى جوهرها هى حل الاشكالات التى تنشأ عن فهمنا الناقص لمجموعة ما عندنا من تصورات . وهذا الموقف قريب ولكنه ليس متطابقا مع الموقف الذى اتخذه فتجنشتين فى الشطر الأخير من حياته .

ويمثل أشهر كتب رايل وعنوانه « فكرة العقل » هذه النظرية عن طبيعة الفلسفة ، اذ يرى رايل أن المشكلات الخاصة بطبيعة العقل وبعلاقة العقل بالجسم انما تنشأ عن سوء فهم لمعنى العقل ومعانى « الحالات » و « المناشط » الذهنية التى من قبيل الارادة والتفكير والتخيل . فنحن ميالون الى أن نفهم فكرة العقل على أنها فكرة شئ خارجى حال فى الجسم ويحكمه بوساطة مجموعة من المناشط غير القابلة للمشاهدة ؛ وهذا هو ما يسميه رايل بوهم الشبح (ويقصد به العقل) فى الآلة (ويقصد بها الجسم) . ولقد رأى رايل أن هذه الصورة مضللة بوجه عام ، وفى سلسلة من الدراسات الرائعة يحاول أن يبصرنا بهذه الصورة عن طريق اظهار أن المدركات العقلية تدل لا على أفعال شبيهة بل على استعداداتنا نحو أن نسلك على صور بعينها فى الظروف الملائمة ؛ أى أنها تدل على أسلوبنا فيما نؤديه فعلا من أعمال يمكن مشاهدتها ، وما شابه ذلك من أمور لا اشكال فيها . وهو يؤكد بقوة أنه لا يضع نظرية فى السلوكية ، ولا ينكر حقيقة الحياة العقلية بأى معنى من المعانى ولكنه يحاول فحسب أن يوضح طبيعة ما هو عقلى . بيد أن كتابه كثيرا ما هوجم على أنه سلوكى ، كما قيل

أن رايل حتى هذه المرحلة لم يحرر نفسه كلياً من الميول « الردية » (التى ترد الأشياء بعضها الى بعض) الخاصة بالمناهج التحليلية عند رسل . وعلى أية حال فإن قلة هى التى تجادل فى أن الكتاب واحد من أهم الكتب التى ظهرت فى العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة .

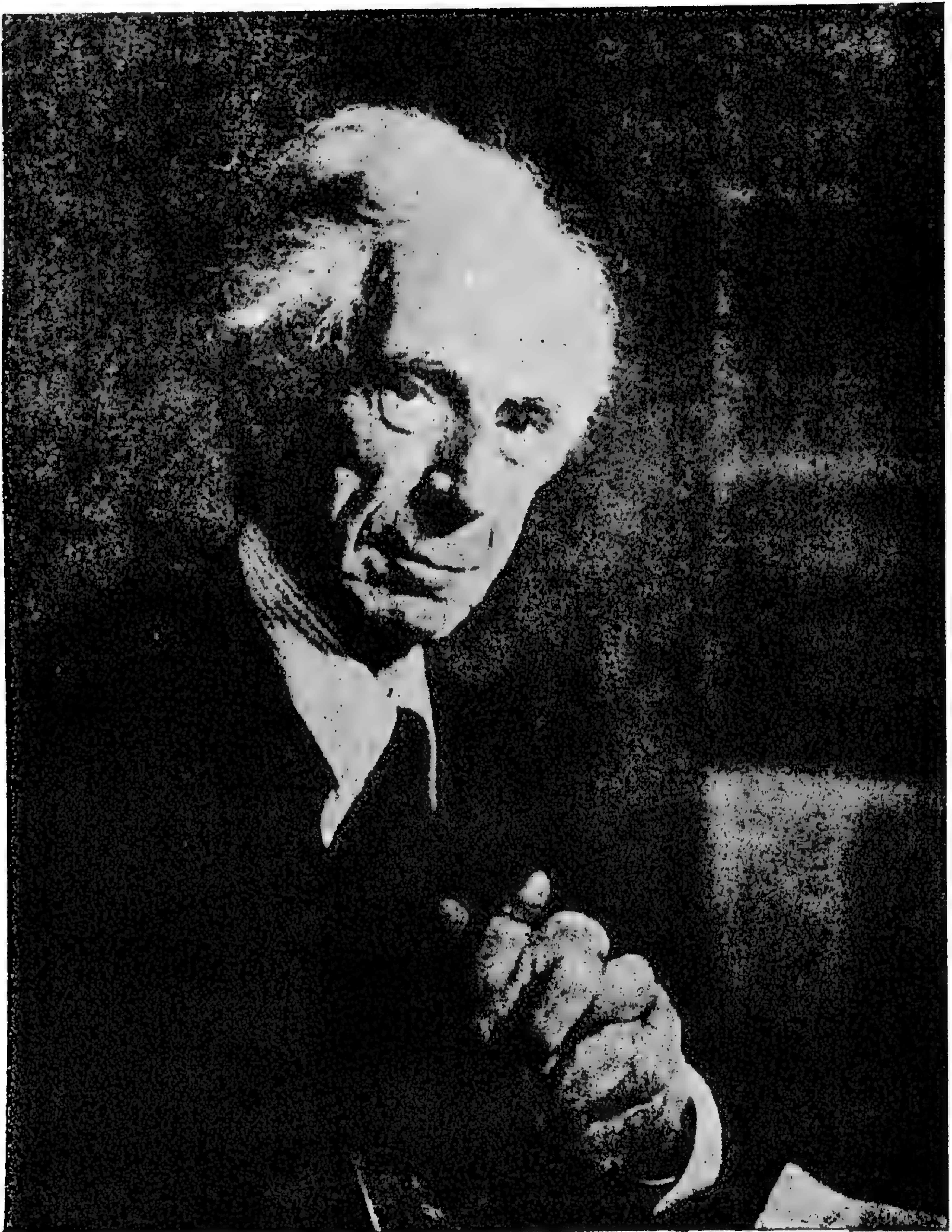
ولقد أفاد رايل كثيراً من فكرة « خطأ المقولة » فى علاجه للعقل وغيره ، ومؤداها أننا قد نخطئ فى فهم الفكرة التى نستخدمها أو نفكر فيها فننسبها الى غير نوعها ، كأن نفكر فى أن جامعة أكسفورد شىء ما فى مقدورنا أن نزوره بالإضافة الى الكليات؛ ولأن نفكر فى أن العقل جوهر خفى هو نوع من خطأ المقولة .

وبالإضافة الى دراسات رايل فى طبيعة الفلسفة وفى فكرة العقل ، فقد كان عمله الرئيسى متمثلاً فى طبيعة المعنى وفى فلسفة المنطق ، كما أنه قد أضاف كذلك جديداً فى ميدان الدراسات الأفلاطونية .

رسل ، برتراند آرثر وليم ، إيرل رسل
الثالث : (١٨٧٢ -) ، فيلسوف انجليزى ، ابن الفيكونت أمبرلى الذى كان الابن الأكبر للسياسى اللبرالى لورد جون رسل الذى أصبح فيما بعد إيرل رسل الأول ؛ وأمه ابنة لورد ستانلى ، وهو لورد الدولى الثانى . كان رسل ابنهما الثانى وطفلهما الثالث ، وكان أبوه فى العماد جون ستيوارت مل . مات أبواه كلاهما ولما يبلغ الرابعة من عمره ، وتولت تربيته جدته لأمه وهى ليدى رسل . حصل بعدما تلقى تعليماً خاصاً على منحة لدراسة الرياضيات فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج فى عام ١٨٩٠ ، وفى عام ١٨٩٣ كان السابع من طلاب الامتياز فى الرياضة ثم تحول عن الرياضيات الى الفلسفة حاصلاً على مرتبة الشرف الأولى فى الجزء الثانى من العلوم الأخلاقية فى اجازة الترايبوس عام ١٨٩٤ ، وبعد ذلك بسنتين نشر بحثاً فى

« الديمقراطية الاجتماعية الألمانية » فكان أول كتبه الكثيرة . كان رسل زميلاً بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٥ الى عام ١٩٠١ ومحاضراً فى الفلسفة من عام ١٩٠١ الى عام ١٩١٦ . وفى أثناء هذه الفترة كان منشغلاً قبل كل شىء بمؤلفه عن المنطق الرياضى ولكنه ظل محتفظاً باهتمامه بالسياسة ، وفى عام ١٩٠٧ أخفق فى نضاله فى الانتخاب الفرعى الذى أجرى فى ويمبلدون مرشحاً عن الاتحاد القومى لجمعية النساء المطالبة بحق الانتخاب . كان مجاهداً داعياً الى السلام فى الحرب العالمية الأولى ، وفصلته كلية ترينتى فى عام ١٩١٦ بعدما حوكم وحكم عليه بالغرامة لأنه ألف كتاباً وصف فيه حالة معارضى حى الضمير . وفى عام ١٩١٨ حوكم ثانية لكتابه مقالا عد تشهيراً منه بالحكومة البريطانية والجيش الأمريكى فأرسل الى السجن لمدة ستة شهور ، وبينما كان فى السجن ألف كتابه « مدخل الى الفلسفة الرياضية » وشرع فى كتابة « تحليل العقل » .

وفى الأعوام التى تلت الحرب قام رسل بزيارات الى روسيا والصين فأنزاحت عن عينيه الغشاوة بالنسبة الى نتائج الثورة الروسية التى كان قد رضى عنها فى بادىء الأمر ، بيد أنه كان عظيم التأثير بحضارة الصين القديمة . وعلى الرغم من أن كلية ترينتى أعادته الى وظيفته فى عام ١٩١٩ ، إلا أنه قدم استقالته قبل أن يقوم بواجباته هناك . وتقدم الى الانتخابات العامة مرشحاً عن حزب العمال عن دائرة شلسى فى عامى ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه لم ينجح ، وفى عام ١٩٢٤ ذهب فى رحلة يلقي فيها محاضرات ، وكانت هذه أولى رحلاته الكثيرة من هذا القبيل الى الولايات المتحدة . وفى عام ١٩٢٧ أسس بالتعاون مع زوجته الثانية مدرسة تقدمية فى بيكن هل بالقرب من بيترسفيلد ، وهناك وضع نظرياته فى التربية موضع التنفيذ . وفى عقد السنين الذى تلا ذلك عمل فى الصحافة السياسية والاجتماعية على نطاق واسع ، واستمر يناصر



وسل ، پوتواند (۱۸۷۲ -)

الدعوة الى السلام ولكنه تخلى عنها على اثر قيام الحرب العالمية الثانية التى أمضى الجزء الأعظم منها فى الولايات المتحدة . وبعدما حصل على مناصب الأستاذية فى جامعتى شيكاغو وكاليفورنيا ، حدث فى عام ١٩٤٠ - نتيجة للتعصب الاجتماعى والدينى - أن أعلن بصفة رسمية أنه ليس جديرا بالأستاذية فى كلية مدينة نيويورك ، وعندئذ عين محاضرا فى مؤسسة بارنز فى فيلادلفيا التى كان قد طرد منها فى عام ١٩٤٣ فى ظروف هيات له رفع أمره الى القضاء ف قضى له بتعويض عن ذلك الطرد الجائر . وفى عام ١٩٤٤ عاد الى انجلترا وكان قد أعيد انتخابه لمنصب الزمالة فى كلية ترينتى . ومنذ الحرب ما فتىء يكتب ويحاضر ويذيع فى مختلف الموضوعات ، وتحتوى كتبه العديدة على مجلدين من القصص القصير ، وكان لفترة من الزمن مجبدا للقبلة الذرية لتكون رادعا للروسين ، ولكنه أصبح منذ قريب فى طليعة الدعاة فى الحملة من أجل نزع السلاح النووى .

خلف رسل أخيه الأكبر فى لقب ايرل فى عام ١٩٣١ ، وتزوج أربع مرات وله ثلاثة أطفال ؛ وانتخب زميلا فى الجمعية الملكية فى عام ١٩٠٨ ، وعضوا شرفيا فى الأكاديمية البريطانية فى عام ١٩٤٩ ، وفى عام ١٩٤٩ كذلك منح نوط الاستحقاق .

هاقد رأينا أن رسل بدأ سيرته رياضيا ، كما بين أنه كان قد مال الى الاهتمام بالفلسفة بدافع من رغبته فى أن يجد مبررا للاعتقاد فى صدق الرياضيات . وكان قد اتجه الى المثالية الهيجلية تحت تأثير مؤلفات ف . ه . براى ولكنه سرعان ما ارتد عنها الى صورة متطرفة من المذهب الواقعى بفضل ج . إ . مور . وكان من ضمن ما تأثر به الحجة القائلة ان المبدأ الأساسى فى المذهب المثالى - وهو أن ما يعرف يكون مشروطا بمعرفتنا اياه - ينكر على خصائص الرياضيات أى صدق موضوعى . وعلاوة على ذلك ظهر له واضحا أن القضايا الرياضية علاقات لا تقبل الرد الى ما ليس بعلاقات ، فأدى به

هذا الى رفض كل من المذهب المثالى القائل بأن أحكام العلاقات تجريدات باطلة ، والرأى المنسوب الى أرسطو وليبنتز والقائل بأن جميع القضايا هى من الصورة ذات الموضوع والمحمول . ولقد ذهب رسل فى كتابه المبكر عن ليبنتز الى أن قبول ليبنتز لهذا الرأى هو الذى زوده بالمفتاح الى ميتافيزيقاه ، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن رسل كان معجبا بجون ستيوارت مل ، إلا أنه لم يكن مقتنعا بنظريته فى أن قضايا الرياضة البحتة تعميمات تجريبية لأن ذلك - كما بدا له - لم يكن ليضمن لها صدقها .

وكان الحل عند رسل هو أن يرد الرياضيات الى المنطق ، وهذا يتضمن أولا تحليل حدود الرياضيات الأساسية الى مفاهيم منطقية خالصة ، وثانيا احكام نسق منطقى يكفل لنا المقدمات التى يمكن أن تستنبط منها قضايا الرياضة ؛ أما الجزء الاول من المشروع فقد أنجز فى كتابه « أصول الرياضة » وأما الجزء الثانى ففى كتاب « برنكيا مائاتكا » (أسس الرياضة) . هذا وقد أفاد تعريفه للعدد الذى كان مسبقا فيه بالرياضى الألماني فريجه من فكرة علاقة واحد بواحد ، وهى علاقة مؤداها أنه اذا كان س على علاقة واحد بواحد مع ص فلا يكون ثمة حد آخر مرتبط بنفس العلاقة مع ص كما أن س لا ترتبط بهذه العلاقة مع حد آخر غير ص ؛ ويقال عن فئتين انهما متشابهتان اذا ارتبط أعضاؤهما بعلاقة واحد بواحد ، وحينئذ يعرف عدد الفئة بأنه الفئة المشتملة على جميع الفئات التى تشبهها ويعرف العدد من الأعداد الأصلية بأنه ما يكون عددا لفئة من الفئات . وكان رسل فى ذلك الوقت يعتقد فى وجود الفئات وجودا خارجيا ، ثم أخذ بعدئذ يرى أنها تركيبات منطقية ومن ثم وضع مسألة الأعداد ثانيا موضع السؤال لكنها لبثت معضلة لم يضع لها حلا .

ويشغل كتاب « برنكيا مائاتكا » نقطة تحول فى تطور المنطق الرمزي ؛ فلم يكن الخروج

على المنطق الأرسطى فى مجرد استخدام رموز خاصة بقدر ما كان فى توسيع نطاق التعميم فى منطق رسل وهو **وايتهد** ، وفوق هذا كان خروجهما على المنطق الأرسطى فى محاولتهما لأن يجعلنا من منطقهما منطقاً سوريا صارماً فى صوريته ، أما الى أى حد نجحنا فى ذلك أو فى برنامجهما لاستنباط الرياضيات من المنطق فمسألة فنية لا يزال يقوم حولها جدال ؛ ومنذ ذلك الحين نشأت مذاهب منطقية أخرى تدعى أنها أكثر صرامة ، ولكنها قائمة الى حد كبير على أسس من العمل الذى قام به رسل وهو **وايتهد** .

وربما كانت أكثر اسهامات رسل أصالة فى هذا الميدان تقديمه لنظرية الأنماط ، وهى نظرية نشأت عن اكتشافه لتناقض أدى بفريجه أن يقول - حين نرى اليه الخبر - ان أساس الرياضيات بأسره قد انهار . ونستطيع أن نبسط الأمر فى شئ من الوضوح فنقول ان معظم الفئات - فيما يبدو - ليست أعضاء فى نفسها ، مثال ذلك أنه ليس صحيحاً أن فئة الناس هى نفسها واحد من الناس ، ولكن بعض الفئات تبدو على أنها أعضاء فى نفسها ؛ مثال ذلك أن فئة جميع الأشياء التى يمكن عدها تبدو قابلة هى نفسها لأن تعد . ولننظر الآن فى فئة جميع الفئات التى ليست أعضاء فى نفسها ، هل تكون أو لا تكون عضواً فى نفسها ؟ انها اذا كانت فانها لا تكون واذا لم تكن فانها تكون . وهناك متناقضات شبيهة بذلك فى مجالات أخرى ؛ والمثال المشهور لذلك هو مفارقة ابمنديز الأقرىطى الذى قال ان جميع الأقرىطيين كذابون ، ومثل آخر يبدأ من النقطة القائلة بأن بعض الكلمات يمكن حملها على نفسها وليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضها الآخر ، فكلية « قصير » قصيرة ، أما كلمة « طويل » فليست طويلة ، فلنسم الكلمات التى يمكن حملها على نفسها بالكلمات المنطقية الخالصة . وتلك التى ليست كذلك بالكلمات اللانطقية ، ولكن هل قولنا « منطقي خالص » هو مما يحمل على نفسه ؟ انه اذا كان لم يكن ، واذا لم يكن كان .

وكان الحل الذى قدمه رسل للمفارقات هو ترتيب الأشياء فى سلم من الأنماط بحيث أن ما قد يكون صحيحاً أو باطلاً عن أشياء فى نمط ما ، لا يجوز أن يكون كذلك بالنسبة الى أشياء من نمط آخر اذا كان لكلامنا معنى ، وبخاصة اذا ما كانت إحدى الفئات هى ما صدق لمحمول معين كان من الهراء أن نطبق ذلك المحمول على تلك الفئة ، وعلى ذلك فان قولنا عن فئة الناس انها انسان لا يكون قولاً باطلاً فحسب بل يكون بغير معنى ، والسؤال عما اذا كانت كلمة « لا منطقي » هى نفسها مما يفهم بالمنطق وحده أو أنها تحتاج الى غير المنطق هو سؤال خال من المعنى ؛ وحتى عندما يظهر أن محمولاً ما يصف أشياء من مختلف الأنماط فانه لا يكون له نفس المعنى فى كل حالة ، وعلى ذلك فان محمولاً مثل « قابل لأن يعد » يصبح كما وصفه رسل ذا معان كثيرة .

ونظرية الأنماط التى لم نقدم عنها هنا الا مجرد مخطط موجز يكتنفها شئ من ارتجالية التفكير ، فليست جميع ضروب الكلمات التى تحمل على نفسها فاسدة منطقياً، ويبدو أنه ليس لدينا القواعد الكافية لاستبعاد الحالات التى لا يجوز فيها ذلك ، لكن قد كان للنظرية تأثير تاريخى قوى اذ بتوجيه الانتباه الى أن العبارة قد تكون سليمة من ناحية النحو ومع ذلك لا تنجح فى أن تقول لنا شيئاً ، قد مهدت الطريق لرفض الوضعيين المناطق للميتافيزيقاء وذلك باعلانهم أن العبارات التى تمثل أقوال الميتافيزيقيين خير تمثيل لم تكن باطلة فحسب بل هى كذلك بالمعنى الحرفى خالية من المعنى .

حاول رسل دائماً أن يحدث نوعاً من التكامل بين منطقته ونظريته فى المعرفة ، ولهذا فقد وحد بين الجمل التى من النمط الأدنى ، وهى الجمل التى تجيء بمثابة الأساس من سلمه السيمى (أى علم المعانى) وبين تلك التى هى من الناحية الاستمولوجية جملاً أولية . وفى كتابه «مشكلات الفلسفة» فرق بين ما أسماه معرفة بالوصف ومعرفة

بالاتصال المباشر ، واتخذ قضاياها الأساسية ، تلك التي تزودنا بالأساس لكل معرفتنا التجريبية ، من القضايا التي تشير فحسب الى الأشياء التي يتصل بها الفرد اتصالا مباشرا ؛ والمعنى الذي أعطاه هنا « للاتصال المباشر » هو أنه اذا ما كان أحد على اتصال مباشر بشيء ترتب على ذلك أن يكون الشيء موجودا وجودا حقيقيا وأن تكون له الخواص التي أدركها المدرك فيه ؛ أما وجود الأشياء وخواصها التي تعرف عن طريق الوصف وحده ، فهي في رأيه - من الناحية الأخرى - تحتل الشك .

وفي ذلك الوقت كان رسل يذهب الى أن الأشياء التي يمكن للانسان أن يكون على اتصال مباشر بها هي معطياته الحسية الخاصة ، وصوره الذهنية الخاصة ، وأفكاره ومشاعره الخاصة ، في كل من الحاضر والماضي؛ إذ أنه قد جعل الذاكرة ضربا من المعرفة المباشرة ، وكذلك مما يعرفه الانسان بالاتصال المباشر نفسه **والكليات** ؛ ثم أسقط رسل النفس فيما بعد من القائمة ، إذ بدأ يذهب الى أن النفوس لا توجد كيانات منفصلة متميزة مما يعزى اليها من الخبرات ، ولكنه مضى في اعتقاده بأننا بالاتصال المباشر نعرف كلا من معطياتنا الحسية الخاصة **والكليات** . ولم يقلقه ما قد وجه الى فكرة معطيات الحس من انتقادات معاصرة ، لكن هناك من الأسباب ما يجعلنا نظن أن رسل كان يود أن يستغنى عن **الكليات** ، فان الاعتراف بمثل هذه الكيانات المجردة ليضاد « الشعور القوي بالواقع » الذي ادعاه رسل لتفلسفه دائما . غير أنه - على رغم ذلك - لم يدر كيف يمكن الاستغناء عن **الكليات** ، وهو يظن - وربما كان ذلك الظن خطأ - أن في استطاعتنا أن نسير مع أصحاب المذهب الاسمي فنرد جميع **الكليات** الى علاقة التشابه وحدها ، فنستطيع - مثلا - أن نستبدل بصفة « البياض » علاقة تشابه الأشياء البيضاء في كونها بيضاء ، لكنه لا يرى في ذلك فائدة كبيرة إذ أن التشابه - في رأيه - هو نفسه معنى كلي .

وعندما كتب رسل « مشكلات الفلسفة » كان يعتقد أن الأشياء المادية لا تعرف الا عن طريق الوصف ؛ وأنه لمن قبيل المسلمات التي نصادرها بها أن نقول ان تلك الأشياء المادية هي مصدر معطيات الحس ، ولكنه باتباع مبدئه القائل « بوجوب الاستبدال بالاستدلالات التي نستدل بها وجود كائنات مجهولة تركيبات نولفها من كائنات معلومة ، كلما كان هذا الاستبدال ممكنا » - وهو مبدأ جعله الحكمة العليا في الفلسفة العلمية ، أقول انه باتباع مبدئه هذا قد تخلى عن هذا الرأي من أجل النظرية القائلة بأن الأشياء المادية تركيبات منطقية استمدت من معطيات الحس الواقعية والممكنة ، ومعنى هذا هو القول بأن العبارات التي تتحدث عن الأشياء المادية يمكن تحويلها تحويلا أمينيا الى عبارات تتحدث عن معطيات الحس . ولقد طور رسل هذه النظرية في كتابه « علمنا بالعالم الخارجي » وفي مقالين أعيد طبعهما في كتاب « التصوف والمنطق » ، والرأي عنده - على وجه الاجمال - هو أن كل مشاهد يدرك في أية لحظة من اللحظات عالما خاصا ذا ثلاثة أبعاد بما يكون فيه من مكان أو أمكنة خاصة بذلك المشاهد ، لأن رسل يميز المكان البصري من المكان اللمسي وهو يسمى مثل هذه العوالم الخاصة « بالمنظورات » ؛ وبالإضافة الى هذه المنظورات المدركة بالحس هناك أيضا عدد لا نهائي من المنظورات غير المدركة ، وأعني بها كل المنظورات التي كان يمكن أن تدرك اذا ما كان المشاهد في الموضع والحالة الملائمتين ، وهذه تحتوى لا على معطيات الحس بل على ما أسماه رسل « معطيات الحس الممكنة » ، وهي كيانات تشبه معطيات الحس من حيث جنسها ولكنها لا تحس احساسا فعليا . ولم يطور رسل تطويرا كاملا هذه النظرية التي تواجه صعوبات واضحة ، حتى ولو شاء الانسان أن يفترض أن « معطيات الحس الممكنة » والمنظورات غير المدركة كلاهما موجود بالمعنى الحرفي للوجود .

وفي السنوات الأخيرة ، عاد رسل الى القول

بنظرية سببية في الادراك الحسى ، اذ أصبح يرى أنها وحدها تستطيع أن تحترم البيانات التى يشهد بها العلم . على أنه من الجوانب الغريبة لنظريته السببية أنه يحدد موقع معطيات الحس داخل دماغ الشخص المدرك دون أن يعنى بذلك أننا عندما نظن أننا ندرك العالم الذى حولنا فنحن فى الواقع وبالمعنى الحرفى انما نلاحظ فحسب أدمغتنا الخاصة ؛ بل هو أقرب الى أن يقول ان موضع حادثة ما فى الزمان مكان انما يتحدد بعلاقاته العلية ، وان « الصلات العلية والزمانية للمدركات الحسية بالنسبة الى الحوادث فى أعصاب الحس وأعصاب الحركة تعطى المدركات الحسية موضعاً فى دماغ المشاهد » . ولربما ظن أننا اذا ما قبلنا المدركات الحسية على أنها كيانات قائمة بذاتها، فإنه يكون من الأفضل أن نذهب الى أنها ليست من نوع الأشياء التى يمكن أن يحدد موقعها من المكان المادى على الاطلاق .

وبلغ مذهب الاختزال (أو الرد) نهايته القصوى عند رسل فى كتابه «تحليل العقل» الذى ارتأى فيه نظرية قريبة من مذهب الواحدية المحايدة الذى قال به وليم جيمس، اذ ذهب الى أن العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية استمدت من العناصر التى هى فى اصلها معطيات الحس التى لا هى بالعقلية ولا هى بالمادية وانما تتميز بكون بعض العناصر - مثل الصور الذهنية والمشاعر - لا تدخل الا فى تركيب العقول ، كما تتميز بفعل مختلف القوانين العلية . وعلى ذلك فان معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعاً لقوانين الفيزيكا تكون الأشياء المادية، وعندما تترابط تبعاً لقوانين السيكلوجيا تساعد على تكوين العقول ، وهى عندما تكون عقلية تقوم بمهام منها ما يسميه رسل بالسببية الذاكرية ، وهى نوع من الفعل على البعد لأن الخبرات الراهنة تستتبع صوراً ذهنية من الذاكرة . وبالرغم من أن رسل قد تنازل عن نظرية الاختزال (أو الرد) بالنسبة لطبيعة الأشياء المادية فقد احتفظ بها بالنسبة الى العقول . بالمعنى الذى يلغى فيه فكرة

الوعى أو النفس من حيث هى كائن حقيقى قائم بذاته ، وبينما أخذ رسل من ناحية أخرى بالمذهب السلوكى ، فإنه لم ينكر أبداً وجود حالات من الشعور لا تقبل التعريف بمصطلحات فيزيقية .

ونوع رسل الى استخدام نصل وليم الأوكامى لم ينشأ عن مجرد ولع بالاقتصاد ذهنى لذاته ، على الرغم من أن ذلك ربما لعب دوره ، وانما المبرر الرئيسى عنده لاستخدامه كان مبرراً إبستمولوجياً وهو اعتقاده بأنك كلما سمحت لنفسك بافتراض وجود عدد أكبر من الكائنات ازداد خطر تعرضك للخطأ ، وهناك كذلك الاعتبارات السيمية (أى الخاصة بالمعنى) التى ظهرت فى نظريته الشهيرة عن العبارات الوصفية المحددة ، وهى النظرية التى يعدها رسل من أهم اضافاته الى الفلسفة . ولقد وضع رسل لها تخطيطاً اجمالياً فى مقال بعنوان « فى دلالة الألفاظ على مسمياتها » التى كتبها فى عام ١٩٠٦ وأعيد نشرها فى كتاب « المنطق والمعرفة » ، وقد صيغت صياغة أكثر احكاماً فى المجلد الأول من كتاب « برنكيا ماثماتكا » ، ثم شرحت بعدئذ فى كتاب « مدخل الى الفلسفة الرياضية » . وكانت المشكلة الفلسفية التى أثارت هذه النظرية هى اظهار كيف كان يمكن التكلم كلاماً له معنى عن أشياء غير موجودة مثل « ملك فرنسا فى الوقت الحاضر » ، أو حتى عن أشياء لا يمكن أن توجد على الاطلاق مثل المربع المستدير كما فى العبارة « المربع المستدير قول متناقض » ، وكان الحل الذى قدمه رسل هو أن التعبيرات التى فى مثل صيغة « كذا المضاف الى كذا » لا تؤدى أبداً وظيفة الأسماء على الأقل فى هذا الضرب من الاستعمال ، ولا يلزم عن كونها ذات معنى أن هناك موضوعاً تعنيه . وكان منهجه لظهار ذلك هو تقديم قاعدة لتحليل الجملة التى ترد فيها العبارة الوصفية المحددة على نحو لا تبدو معه العبارة على أنها اسم من الأسماء ، ففى المثل المشهور الذى ضربه رسل وهو جملة « مؤلف ويفرلى هو سكوت » فإن هذه الجملة تصبح فى تحليله ثلاث جمل معطوفا بعضها على بعض وهى :

« على الأقل شخص واحد كتب ويفرلى » ، « على الأكثر شخص واحد كتب ويفرلى » و « ليس صوابا أن ثمة شخصا ما كتب ويفرلى ولم يكن هو نفسه سكوت » ؛ ولكي نضع هذا القول في صياغة رمزية كما يود رسل أن يصوغه ، نقول انه ذهب الى أننا لكي نقول ان الشيء الذي يحتوى على س يحتوى على ص عندما تكون س هي الصفة المتضمنة في الوصف المحدد و ص هي الصفة المنسوبة الى الموصوف بها ، معناه أن نقول ان هناك شيئا ما هو ق ، وهذا الشيء الذي هو ق يحتوى على س ، وبالنسبة الى كل س اذا كانت س تحتوى على س ، فانها تتحد مع ق في الهوية و ق تحتوى على ص ، وعلى ذلك فان أى وصف للموضوع يدخل في المحمول ، وما يسميه رسل « الجزئى الخالص » يصبح هو قيمة المتغير ق .

وهذه النظرية التي قيل عنها انها « نموذج للفلسفة » تعرضت حديثا للنقد ، على أساس أنها تجعل من العبارات الوصفية المحددة عبارات باطلة اذا لم تكن مشيرة الى شيء ، على حين أنها تكون أكثر ملاءمة للاستعمال العادى أن نقول عنها فى هذه الحالة انها لا هى صحيحة ولا هى باطلة . والاعتراض الأكثر جدية والذي لا ينقض صدق النظرية مباشرة بقدر ما يقلل من أهميتها، هو أن رسل خلال عرضه يفترض نظرة معينة فى طبيعة المعنى ، وهى نظرة يوحد فيها بين معنى الأسماء ودلالاتها . والمبرر الرئيسى الذى يجعل العبارات الوصفية المحددة وحتى أسماء الاعلام العادية مثل « هوميروس » و « نابليون » تتحول عنده الى محمولات هو أنها لا تضمن وجود ما تشير اليه ، وانه ليجوز دائما من الناحية المنطقية أنها لا تشير الى شيء ؛ بيد أنه اذا كانت العبارات التى ترد فيها تلك الكلمات عبارات ذات معنى ، فان رسل يرى أن تحليلها يجب أن ينتهى الى عبارات تحتوى على كلمات تسمى اعلاما مفردة يكون وجودها الفعلى مضمونا ؛ فالقيم القصوى لمتغيراته الوجودية هى ما يسميه منطقيا أسماء الاعلام .

وذلك هو أساس مذهب الذرية المنطقية الذى وضعه رسل تحت تأثير تلميذه فتجنشتين فى السنوات التى تلت الحرب العالمية الأولى . وذلك المذهب هو أن العالم يتألف فى التحليل الأخير من وقائع ذرية ، وهذه الوقائع يميزها أنها تقابل قضايا أولية تقابلا مباشرا كما لو كانت صوراً فوتوغرافية لها ، والقضايا الأولية هى تلك التى يعبر عنها بربط الحد الأدنى من المحمول بواحد أو أكثر مما يعد أسماء اعلام من الناحية المنطقية ؛ وان رسل ليستخدم منطقاً مرة أخرى فى نظريته عن المعرفة فيميل الى الافتراض بأن أسماء الاعلام من الناحية المنطقية تمثل معطيات الحس ، ذلك لأنه من المقبول أن نبرهن على أن التعبيرات الاشارية التى تشير الى معطيات الحس هى وحدها التى لا بد من نجاحها فى أن تشير الى موجودات فعلية . وربما يظن على أية حال أن المذهب كله قد فهم فهما سيئا مادام يبدو أنه لا يوجد مبرر قوى لأن نفترض أنه من أجل أن تكون العبارة الاشارية ذات معنى فانه من الضروري أن يكون ما تشير اليه مضمونا ضمنا منطقيا .

ولقد أعطى رسل نظريته مظهرا جديدا فى كتابه « بحث عن الصدق والمعنى » وذلك بالتوحيد بين الجزئيات والكيفيات ؛ وكان الدافع الى ذلك هو أن يتخلص مما اعتبره فكرة ميتافيزيقية عن الجوهر ، ولذلك السبب اتبع باركلى فى النظر الى موضوعات الحس المشترك على أنها مجموعات من الكيفيات تتحد بوساطة ما قد أسماه « علاقة الحضور المتواقت » . ولقد ظلت هذه النظرية قائمة فى مؤلف رسل الأخير ، وهو كتابه الفلسفى الهام « المعرفة الانسانية » . مجالها وحدودها « الذى يستند أهمية كذلك من محاولته معالجة مشكلة الاستقرار ، أخذا بالرأى القائل بأن الاستدلال الاستقرارى لا يزال فى حاجة الى ما يبرره ؛ ويضع رسل مجموعة من المبادئ يرى أنها قد تكون كافية لهذا الغرض ، دون أن يدعى على أية حال أن أيا من هذه المبادئ يمكن التأكد من صحته .

وعمل رسل فى ميدانى الأخلاق والفلسفة الاجتماعية والسياسية ليس - من وجهة النظر الفلسفية البحتة - على قدر من الأهمية يقارن بعمله فى المنطق ونظرية المعرفة . فلقـد اقتنع بأن العبارات الأخلاقية ليست بذات صدق موضوعى - وتلك هى النتيجة التى يعترف رسل بأعراضه عنها على أسس عاطفية - ولذلك السبب جنح الى القول بأن المسائل الرئيسية فى الأخلاق هى مسائل نفسية واجتماعية لأنها تدور حول ما يرغب الناس فيه وكيف يصلون اليه . وفى مجال التربية والسياسة يدافع رسل فوق كل شئ عن الحرية ، وعلى الرغم من معرفته الشديدة بالجوانب اللاعقلية فى السلوك الانسانى فان موقفه السياسى فى نواح كثيرة يذكرنا تذكيرا قويا بذلك الموقف الذى اتخذه جون ستيوارت مل .

ها قد ظهر أن رسل غالبا ما غير آراءه الفلسفية ، بيد أن تناوله للفلسفة كان على قدر كبير من الثبات ، اذ كان هدفه دائما أن يحاول التماس مبررات عقلية للاعتقادات المقبولة سواء أكان ذلك فى مجال الرياضة والعلم الطبيعى أم فى مجال الذوق الفطرى . وكان شاكا دائما لا بالمعنى الذى ينكر به مزاعمنا فى القدرة على تحصيل المعرفة ، ولكن بالمعنى الذى يجعله يناقش هذه المزاعم ؛ وكذلك التزم منهجا واحدا هو المنهج الذى يبدأ بقضايا أقل استهدافا للشك محاولا أن يعيد بناء صرح المعرفة على هذا الأساس وبأقل قدر ممكن من الفروض؛ وكان نتيجة لذلك أن أخذت تبريراته دائما صورة التحليل مع أنه لم يكن شغوفًا بالتحليل من أجل التحليل ذاته ، بل من حيث أنه منهج للبرهان فحسب . وعن هذا الطريق وكذلك عن طريق ما فى أسلوبه الأدبى من قوة ورشاقة ، ظل رسل فى أعلى المراتب من تقاليد التجريبية البريطانية ، تلك التقاليد التى جرى عليها هوبز ولوك وباركلى وهيوم ومل ؛ فان رسل هو مثلها البارز فى القرن العشرين .

الرواقية : احدى الفلسفات التى شاعت فى الفترة الهلنستية - الرومانية ، أسسها زينون الكيتوى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . وتستمد اسمها من « الرواق » (وهو بهو ذو أعمدة) حيث كان يعلم فى أثينا ، واليه تعزى جميع النظريات الأساسية . وفى القرن التالى صاغ أقريسيبوس المذهب صياغته المحددة فى سلسلة طويلة من المؤلفات ، بيد أن الرواقيين لم يجفلوا من أحداث التغيير فى مذهبهم داخل حدود هذا الاطار . وفى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد أجرى كل من باناتيوس وبوسيدونيوس بعض التغييرات فى ابراز الجوانب الهامة وفى التفصيلات؛ وفى الامبراطورية الرومانية أصاب الرواقية تعديل آخر على أيدي سنيكا وأبكتيتوس ومقص أورليوس لكنها فى جوهرها ظلت دائما المذهب الشامل الموحد الذى وضعه زينون وأقريسيبوس حتى ذوى بعد نهاية القرن الثالث للميلاد .

قسم الرواقيون فلسفتهم الى المنطق (الجدل والخطابة) والأخلاق والطبيعة (وتشتمل على اللاهوت) وكانت هذه الأقسام متشابهة ومتوقفا بعضها على بعض ، ولكنها لم تكن متساوية فى الأهمية . وكان اهتمامهم بالمنطق قاصرا فى الأصل على ارهاف أدلتهم الخاصة بالدفاع عن مذهبهم ، أو كان بمثابة الحائط يحمى الحديقة أو القشرة تصون البيضضة ؛ وأما علم الطبيعة فكان ، بمعنى من المعانى ، البداية والذروة فى آن واحد بالنسبة الى مذهبهم فى الأخلاق ، حتى لقد قال أقريسيبوس انه لم تكن هناك للعدالة نقطة بداية أخرى الا أن تكون من علم الطبيعة . وكان تعريفهم للسعادة (غاية الانسان) هو أن « تعيش على وفاق مع الطبيعة » ، وبعبارة أخرى فهم - مثلهم فى ذلك مثل معظم الاغريق - قد أقاموا فلسفتهم على تصورهم للطبيعة ؛ ومع ذلك فقد كان اهتمامهم بالطبيعة قاصرا على علاقتها وأهميتها بالنسبة الى الفعل الانسانى ، فكانت

الرواقية فى الأصل بمثابة مذهب فى الأخلاق يهين له علم الطبيعة أساسه الذى يقوم عليه .

صاغ الرواقيون مذهبهم الأخلاقى استجابة لحاجات العصر ، وفى نهاية القرن الرابع تمخض انهيار دولة المدينة اليونية لا عن اضطراب مادى واقتصادى وسياسى فحسب بل فراغ أخلاقى كذلك ، وعبرت استجابة المدارس الفلسفية عن هذا الفراغ الأخلاقى ، فسمحت الأكاديمية للأخلاق بأن تنزلق إلى الوراء وتحولت إلى الشك ، وانشغل المشاءون بالبحث العلمى ، ورضوا فى مجال الأخلاق أن يكون هدفهم هو أكبر قدر ممكن من المنافع الانسانية ؛ أما الأبيقوريون فقد قالوا بمذهب اللذة الذى ينطوى على الانسحاب ، واستجاب زينون بأن صاغ للفرد فلسفة تضمن له السلامة دون أن يخرج من الظروف التى وجد نفسه فيها .

وكانت نقطة البداية عند زينون شبيهة بتلك التى وجدناها عند الكليبيين ، وهى الاعتقاد فى أن القلق والشقاء هما نتيجة البحث عن منافع وغايات للفعل البشرى مما لا يكون فى استطاع الفرد أن يمسك بزمامه امسناكا تاما ؛ فالصحة ربما تتدهور ، والثروة قد تزول ، والشهرة قد تضيع ، كل ذلك قد يحدث نتيجة لأسباب خارجية قادرة دائما على افسادها ؛ ولهذا فمحال على « المنافع » المادية أو الخارجية أن تكون هى الغاية القصوى لما هو خير ، والشئ الوحيد الخاضع لسلطاننا خضوعا تاما هو ما يتخذه العقل من اتجاه أخلاقى سليم ، وذلك هو الفضيلة ؛ وحتى فى الفعل الأخلاقى فإن نتيجة الفعل أو غايته ليست خاضعة لسلطاننا ، وفضلا عن ذلك فإن هذا الاتجاه العقلى انما يقوم على المعرفة (فالشجاعة عندهم هى « المعرفة » بما يخيف وما لا يخيف) . والسعادة عند الرواقيين انما تتوقف على معرفة الانسان بما ينبغى فعله فى أية لحظة معينة ، فهذه المعرفة هى التى تهين للانسان سبيل أن يتخذ الموقف العقلى الصحيح تجاه بلوغه

غايته ، ولم يكن التحقيق العقلى للغاية مرتبطا عند الكليبيين بالسعادة التى كانت تتوقف فحسب على الوظيفة الأخلاقية التى يؤديها الجانب العقلى من الانسان ، وقالوا ان الرجل الحكيم لا يحتاج الا الى ما يستطيع تحقيقه، وبهذا فهو لا يحقق الا ما يحتاج اليه .

تلك كانت العناصر التى أضافها الكليبيون الى المذهب الأخلاقى عند الرواقيين ، ولكننا لكى نفهم الروح الرواقى ينبغى علينا أن ندير أبصارنا الى تصور الكون عند الرواقيين . فالحقيقة كلها عندهم مادية سواء أكان ذلك فى العقل أم فى المادة ، ذلك لأن الرواقيين ذهبوا الى أن المادة وحدها يمكن أن تتحرك أو تتحرك ، الا أن ثمة فارقا هاما بين القوة الفعالة وبين المادة المنفعلة ، فالقوة الفعالة كانت هى « اللوجوس » أو العقل الالهى الذى يدبر الكون؛ وان هذه القوة لتتغلغل خلال المادة المنفعلة تغلغلا لا فكاك لها منه، فتشكلها تشكيلا يصوغ الكون فى كل واحد عقلى حى له غاية ، وما الانسان الا جزء من أجزائه يتسق معها فى ذلك الكل الواحد ؛ وكان هذا اللوجوس هو نفسه النار الخالقة (أو النفس الحار) من بين العناصر التى هى جوهر النفس الانسانية . وكما أن العقل فى الكون هو كل ما يهم من حيث انه القوة الفعالة المدبرة فكذلك العقل فى الانسان ، والسعادة ينبغى أن تقوم عليه وحده . ولما كان العقل البشرى متجانس مع العقل الكونى، فان معرفة الانسان وواجباته لا تكون كاملة حتى تشمل الكون ومكان الانسان فيه ، لأنه اذا ما فهم عمل العقل فى الكون استطاع أن يوحد بين نفسه وبين غاية الكون وبهذا يصبح فى مقدوره أن يلائم بين طبيعته الخاصة وبين الطبيعة الكونية ، أو - بالعبارة الرواقية - أن يعيش على وفاق مع الطبيعة .

والعلم الطبيعى هو الذى يبرر سيادة العقل الأخلاقى وان لم يكن هو الذى يصف المجال الذى يمارس فيه ذلك العقل نشاطه ، لأن الرواقيين

التمسوا وصف هذا المجال عند علم النفس . ولقد لاحظوا بعض أنواع الاندفاع والنفور الطبيعيين التي اذا ما نمت اتجهت نحو غايات معينة ، وهى غايات يبدو بلوغها أو تجنبها أمرا طبيعيا بالنسبة الى الكائن البشرى كما أنها تنطوى على أفعال ملائمة من ذلك مثلا أن مبدأ الحياة جميعها - وهو تأمين الفرد لوجوده الخاص - يؤدي الى الاشباع المادى والخارجى ، كالصحة والراحة والثروة الكافية . الخ . وان غريزة الابقاء على النوع لهى أساس الحياة العائلية ومن ثم فهى بصفة عامة أساس المجتمع والصدقة (وما يتضمنه ذلك من المسئوليات والواجبات، ويساعد الباعث العقلى على التأمل وحب الاستطلاع والفنون الجميلة ؛ ولما كان الانسان قد شكلته الطبيعة على هذه الصورة ، كان ميله الى تحقيقها واجتناب اضدادها متمشيا مع طبيعته ، وكانت بالتالى صورة ملائمة له، ولكن لما كانت هذه الصورة قائمة على فكرة طبيعة الانسان وحده وليس على طبيعته من حيث هو جزء من الكون، فان أهميتها تكون ثانوية بالنسبة الى الجانب العقلى ، فتلك الاهداف وان تكن تؤلف فئة من الموضوعات التى تصلح أن تكون وسائل ، اذ هى ذات قيم نسبية الا أنها تعد مجايدة أخلاقيا لعدم توافر قيمة مطلقة فيها (وهذه هى القيمة الأخلاقية) . نعم قد تثبت قيمتها النسبية نتيجة لاستعراضنا للنفس الانسانية استعراضا عقليا ، فيصبح فى مستطاعنا صياغة القواعد العامة التى بمقتضاها نحقق ما نحققه من تلك القيم ونجتنب ما نجتنبه ، وذلك هو موضوع الواجبات «الملائمة» (للرواقين مصطلحهم الخاص) الا أن تحقيقنا « للوسائل » لا يمكن أن يكون خيرا ، كلا ولا الواجبات « الملائمة » يمكن أن تكون أفعالا كاملة ذلك لأن القاعدة العامة قد تخطئ فى بعض الأحيان . فمثل هذه الأفعال قد يؤديها رجل خير أو شرير على السواء ، أو قد تؤدي لعله ناقصة أو خاطئة ، ونظرا الى الظروف الخارجية فليس فى مقدورنا دائما أن ننجزها كلها أو أن ننجز بعضها ؛ ومع ذلك فان « الوسائل » متضمنة فى الفضيلة لأنها أيضا تكون مادة الواجبات الكاملة (وان لم

تكون الغاية من تلك الواجبات) ، فهى الميدان الذى تؤدي الفضيلة فيه وظيفتها ، ولكن الفضيلة وحدها هى الخير ، أما « الوسائل » كائنة ما كانت قيمتها فليست كذلك ؛ « فالوسائل » متمشية مع الطبيعة البشرية بيد أن الممارسة الصحيحة وحدها للاختيار الخلقى بين تلك الوسائل هى التى تجعل الانسان على وفاق مع الطبيعة الكلية . وهكذا احتفظ الرواقيون بما عند الكليين من اكتفاء ذاتى ، ولكنهم شأنهم فى ذلك شأن المشائين ، رفضوا أن يفصلوا الأخلاق عن الطبيعة البشرية .

وهذه العلاقة المميزة بين الفضيلة و « الوسائل » هى التى شكلت جوهر المذهب الرواقى وأدت الى قيام كثير من النقد وسوء الفهم . والذى أدى الى سوء الفهم هو اختلاف الرواقين فى أى الجوانب يكون له الأهمية الكبرى ، كما أدى اليه كذلك حبهم للمفارقة ، اذ كانوا مغرمين بالتشديد على الأهمية المطلقة للعقل الأخلاقى وذلك عن طريق توكيدهم بأن ليس ثمة أنصاف مقاييس ، فاما أن يكون العقل الأخلاقى كاملا عند الانسان فتصح جميع أفعاله ، واما ألا يكون كاملا فلا يصح من أفعاله شيء ؛ فالانسان عند الرواقين اما أن يكون خيرا وحكيما الى الحد الأقصى واما أن يكون أحق فدا ، فالأخطاء كلها أو الرذائل متساوية . وعلى الرغم من أن الرواقين جميعا تقبلوا هذا الموقف الا أن بعضهم قد أكد أكثر من بعضهم الآخر ، وبخاصة أريستون (أحد تلاميذ زينون) الذى أدى موقفه الذى شد به عن المؤلف وأعنى به موقفه عدم المبالاة الكامل « بالوسائل » ، أقول ان موقفه هذا أدى الى حد كبير الى حذف الجانب العملى من المذهب الرواقى . ولقد أظهر أقرسيبوس للمرة الأولى والأخيرة أن المفارقة القائلة بأن « الآثام جميعا متساوية » انما كانت تعنى أن الأخطاء الأخلاقية جميعها هى أخطاء على حد سواء عند مقارنتها بالفضيلة الكاملة ، أما اذا نظر اليها فى حد ذاتها كان بعضها أسوأ من الآخر . هذا ولم تكن مثيرات دوافعنا الطبيعية وما تنطوى عليه من واجبات

« ملائمة » بغير ذات قيمة فى جميع الحالات ، فبعضها كانت له « قيمة » ظاهرة ولم يكن بد من تفضيلها على سواها ، وبعضها الآخر كان « معدوم القيمة » ولم يكن بد من « اهماله » ، ومنها ما هو محايد . وتكمن القيمة النسبية لهذه جميعا فى منزلتها من فئتها التى تنتمى اليها فحسب (وأعنى فئة الواجبات الملائمة) فالصحة لا بد من تفضيلها بصفة عامة اذا لم تتدخل فى الأمر اعتبارات خارجية ، كما أن الألم لا بد من اجتنابه ؛ لكن قد ينشأ من الظروف ما يجعل رفض المفضل هو عين الصواب والعكس صحيح ، ذلك لأنه لا الصحة ولا الألم فى ذاتهما بخير أو شر ، إذ أن الواجبات « الملائمة » . تستمد قيمتها المطلقة من قرار العقل الأخلاقى وحده فى كل حالة من الحالات ، على أن هذا القرار وان يكن خاصا بهذه الواجبات فذلك لا يمنع الانسان من الميل نحو هذا الطريق أو ذاك . ويبدو الموقف أكثر وضوحا فى مناهج الرواقين التربوية ؛ ذلك لأنه بينما كان يعد أحق من لم يكن حكيما ، ففى وسع الحمقى مع ذلك أن يسيروا نحو الفضيلة (والواقع أن الرواقين قاموا بمحاولة جادة لتتبع نمو الأفكار الأخلاقية فى العقل البشرى) ، فالحمقى يهتدون على طول الطريق بقواعد الواجبات « الملائمة » التى تحيطهم علما بمادة الأخلاق ، لكن الرواقين ركزوا انتباههم على الأفعال كما تحدث فعلا ، وعلى ذلك فالقواعد تحتاج الى ما يفسرها فى كل حالة من الحالات . وعلى ذلك فبرغم أن الحمقى قد يحققون نوعا من التقدم ، الا أنهم يظلون حمقى لكونهم معرضين للخطأ وللغواية ، الى أن يفهموا أن مبدأ الأخلاق الذى يوجه توجيهها لا يخطئ قط انما ينبع من داخل ، وذلك هو حكم العقل حكما الهيا ؛ فينبغى عليهم أن يدفعوا فى كل حالة من الحالات ما يجب عليهم أن يختاروه ولماذا يختارونه ، وتحقيقا لهذه الغاية ينبغى عليهم أن يفهموا فلسفة اللوجوس . وكل فرد على حدة يمكن أن يكون مالكا لزام أمره ، ومع ذلك فمن الواضح أن معظم الناس ان

لم يكونوا جميعا هم فى طريقهم نحو هذه الغاية ما يزالون ؛ وعلى ذلك فان بانتيوخس (١٨٥ - ١١٠ قبل الميلاد) وبوسيدونيوس (حوالى ١٣٥ - ٥٠ قبل الميلاد) بصفة خاصة ، عندما واجها جمهورا من الرومان يطلب مواجهة للمسألة أقرب الى الجانب العلمى من النظرية الاغريقية ، ركزا على القسم الخاص بالواجبات « الملائمة » بما فى ذلك من تأكيد للانسان من حيث هو كائن بشرى ، وعلى علاقته بالآخرين فى المجتمع ، كما اهتموا بدراسة الطبيعة البشرية وعلم النفس الانسانى . وعلى ذلك استمد بانتيوخس من الفضائل سلسلة من القواعد الأخلاقية والسياسية يهتدى بها فى الفعل ؛ ولا يمكن أن يعنى ذلك أنه قد ا طرح الدراسة الأسمى ، دراسة الانسان فى الكون ودراسة فلسفة اللوجوس ، وانما أدى ذلك فى القرن الأخير قبل الميلاد الى النقد القائل بأن الرواقى لم يكن يقول شيئا يختلف عن الأخلاق المشائية ، والذى يكون صحيحا اذا اقتصر على هذه المرحلة الوسطى من الأخلاق الرواقية ، لكنه يكون هراء اذا تذكرنا أن هذه المرحلة محال أن تجلب السعادة التى هى فى مقدور الانسان أن يحققها تحقيقا كاملا .

كان هذا الاطار الجوهرى الذى يشمل الغاية من الأخلاقى ومجالها هو الذى خلع الوحدة والشكل على فروع المذهب الرواقى المختلفة ، فلما كان شرط الفعل الصحيح فى الأخلاق هو سداد العقل الأخلاقى ، فان الخطر الأكبر الذى يتهدد الأخلاق انما يأتى من الانفعالات باعتبارها اتجاهات الذهن اللاعقلية . ولقد صنف الرواقيون الانفعالات تحت الأجناس الآتية : اللذة والألم والرغبة والخوف ، ونظروا اليها جميعا على أنها صادرة عن الاندفاعات التى تثيرها دوافع خارجية وتطغى على الحكم السليم ؛ وذهب اقرسيبيوس الذى أدى به مذهبه العقل الى النظر الى جميع الأشكال الذهنية على أنها أحوال للعقل ، ذهب الى حد القول بأن الانفعالات عقل شرير ينشأ عن الأحكام الخاطئة . لكن هذه السيكلوجيا المربكة

قد نقدتها بوسيدونيوس الذي كان هو أيضا قد جعل للعقل جانبا لا عاقلا لكي يفسر به الاشكال الخلقى ؛ أما عند الرواقين فالانفعال يتضمن حكما ايجابيا لا يمكن اصداره الا اذا كان العقل في حالة من الضعف ؛ وعلى ذلك كان لابد للانفعالات من أن تستأصل . وحاول الرواقيون في تعليمهم الأخلاقي أن يوجدوا نوعا من العلاج الوقائي لهذا المرض العقلي ، لكنهم لم يطرحوا الوجدان من حسابهم ، ذلك لأن الرجل الحكيم قد يشعر بوجدانات سليمة مشتقة من حالته السليمة ، أما الوجدانات الآتية من مصادر أخرى فلم يكن يسمح لها بأن تغشى عقله أبدا . وفي السياسة كان موقف الرواقين غريبا ، اذ كان عليهم واجب الاشتراك في السياسة ما دام عليهم واجبات بازاء اخوانهم في الانسانية ، ولكن الرواقية بقيت في أساسها أخلاقا فردية على الرغم من نفوذ بانتيوس . وفي نهاية المطاف أفسح الواجب نحو الجماعة الطريق الى واجب الانسان نحو نفسه ، واتجه الرواقيون الى التفكير في

مجتمع من الانسانية كلها يقوم على الفرد ، أو في مجتمع من الحكماء يقوم على الطبيعة الالهية ، وعلى ذلك اتجهت السياسة عندهم الى أن تبقى عامة أكثر من أن تكون خاصة ، أو الى أن تنسحب الى مستوى أعلى كما في حالتى سنيكا ورم . أورليوس . وما دامت غاية الانسان تكمن فحسب في الفضيلة أو في سداد عقله الأخلاقي ، فانه اذا ما حدث أن نشأت ظروف خارقة تتهدد الفضيلة ، جاز عندئذ للرجل الحكيم أن يقدم على الانتحار ، فالحياة والموت سواء في كونهما لا يحكم عليهما الا بالقياس الى غاية ؛ فالباب مفتوح دائما ، فما على الفرد الا أن يلبي دعوة الهدف الالهى في الكون . ولقد جاءت فترات في المذهب الرواقي أوشك فيها الانتحار أن يكون وسواسا متسلطا على الرواقين ، برغم عدم ايمانهم بالحياة الآخرة .

وفي الفيزيكا لم يشغل الرواقيون أنفسهم بالبحث العلمى على الرغم من اهتمامهم بالطبيعة ، وحتى بالنسبة الى بوسيدونيوس الذي كان

أوسع الرواقين مدى وأقربهم الى العقل العلمى لم تحظ الظواهر الطبيعية باهتمامه الا من حيث هى ظواهر تبدى طبيعة الكون العقلية والغائية . وهذا ما نظر الرواقيون اليه بالشغف العلمى ولكن بنوع من الرهبة الدينية ، وبرهنوا على أن الكون كله مادي دون أن يكون فيه خلاء ، وأن كل شئ عبارة عن حال من أحوال الواحد الأول قد اتحدت فيه القوة والمادة المنفعلة ، أما القوة فهى العقل والله . وعلى أساس نظرية المزيج التى بمقتضاها تنتشر قطرة الخمر فى المحيط كله فتننتج تركيبة جديدة كل الجدة ، فكذلك ينتشر العقل الالهى خلال الكون جاعلا منه كلا عضويا ، فلا يوجد شئ دون أن يكون مصبوغا بالصبغة الالهية ، وعلى هذا فهم واحديون وحوليون فى آن معا ؛ كما أنه لا يوجد شئ دون أن يكون موضوعا للقانون العقلي . ولقد استلزم هذا الموقف أولا القول بجبرية صارمة ، فالحوادث جميعا جزء من سلسلة لا تنفصم من العلة والمعلول،

وما المصادفة الا اسم يصدر عن الجهل الانسانى ، والامكان معناه أن الحادث المستقبل لا يتنافى مع قانون من قوانين الطبيعة المعروفة (قارن سبينوزا الذى ميز بين «الاتفاقي» و «الممكن» ولكن الكلمتين كليهما لا تدلان الا على الجهل الانسانى) . وثانيا فما دام الله هو الخير فان العناية تدبر الجميع من أجل خير الكل ، على أن ثمة درجات ، فاللوجوس يتفاوت فى درجة صفائه و «توتره» فى مختلف الكائنات (مثال ذلك الانسان والحيوان والنبات) اذ يسهم الجزء فى خير الكل ، وتسهم الكائنات الدنيا فى خير العليا مثل الحيوانات التى ليس لها عقل فعال قد خلقت لخدمة الانسان الذى له مثل هذا العقل . ولما كان قد تأيد موضع العقل الأخلاقى فى الانسان على هذا النحو ، فان نقاد الرواقية قد اخذوا من فورهم يشيرون الى صعوبتين ناتجتين عن موقفهم فى الأخلاق ؛ ففي المحل الأول أصبحت مشكلة الشر مشكلة حادة ، ولما كان الرواقيون قد ذهبوا الى أن معظم

الاشياء التى كانت تعد شرا هى فى الحقيقة محايدة من الناحية الاخلاقية ، وأن الرذيلة وحدها هى الشر فقد اعترفوا بوجود الشر . وجاء تنوع أوجوبتهم المتناقضة دليلا على أنهم لم يعرفوا جيد المعرفة كيف يواجهون مشكلة الشر هذه ، وانا لنجد عندهم ثلاثة خطوط رئيسية سارت فيها براهينهم (ا) أن الله محال عليه أن يخلق الشر من أجل ذات الشر ، وانما الشر هو النتيجة الناشئة عن المادة التى كان عليه أن يعمل فيها ، أو هو النتيجة الثانوية التى نشأت عن تدبيره للعالم . (ب) أن الشر ليس من خطأ الله انما هو من سوء استخدام الانسان لما أنعم به الله عليه ، ذلك لأن الناس قد ترك لهم زمام فضيلتهم ورذيلتهم . (ج) أن الشر ضرورى (١) لكي يكون هناك خير طالما أن الأضداد لا تكتسب معناها الا من أضدادها

الاشياء التى كانت تعد شرا هى فى الحقيقة محايدة من الناحية الاخلاقية ، وأن الرذيلة وحدها هى الشر فقد اعترفوا بوجود الشر . وجاء تنوع أوجوبتهم المتناقضة دليلا على أنهم لم يعرفوا جيد المعرفة كيف يواجهون مشكلة الشر هذه ، وانا لنجد عندهم ثلاثة خطوط رئيسية سارت فيها براهينهم (ا) أن الله محال عليه أن يخلق الشر من أجل ذات الشر ، وانما الشر هو النتيجة الناشئة عن المادة التى كان عليه أن يعمل فيها ، أو هو النتيجة الثانوية التى نشأت عن تدبيره للعالم . (ب) أن الشر ليس من خطأ الله انما هو من سوء استخدام الانسان لما أنعم به الله عليه ، ذلك لأن الناس قد ترك لهم زمام فضيلتهم ورذيلتهم . (ج) أن الشر ضرورى (١) لكي يكون هناك خير طالما أن الأضداد لا تكتسب معناها الا من أضدادها

(قارن أفلاطون فى محاوره ثياتيتوس ١٧٦) (٢) من حيث انه عقوبة أو عظة أو امتحان للناس (٣) بتدبير فوق الادراك البشرى من أجل خير المجموع . ثانيا أن الجبرية كانت متضمنة فى الفيزيكا الرواقية ، كما أن الإرادة كانت متضمنة فى مذهبهم الاخلاقى . ولقد احتوى دفاع أقرسيبيوس على التمييز بين العلة الخارجية الأولية التى تتقدم الفعل مباشرة وتكون جزءا من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من العلة والمعلول ، وبين العلة الداخلية الأكثر أهمية والتى تكمن فى طبيعة الشئ فاذا تحرك الحجر سقط الى أسفل بطبيعته الخاصة ، لكن اذا كان المشير الخارجى بالنسبة الى الفعل الانسانى يربطه بالسلسلة الجبرية ، فانه من داخل طبيعته الخاصة قادر على اتخاذ القرارات الخاصة بما له من فضيلة أو رذيلة . ومع ذلك فحتى على هذا الفرض ، فليس فى وسع الانسان سوى أن يسير حر الإرادة فى طرق حددها له القدر ، والا فسينقاد فى الاتجاه نفسه أراد ذلك أو لم يرد . فطبيعة الانسان خاضعة لتوجيه الطبيعة وان كان فى مقدور الانسان أن يوثق عرى الوفاق مع الطبيعة نفسها ، لأن سعادته الخاصة هى وحدها

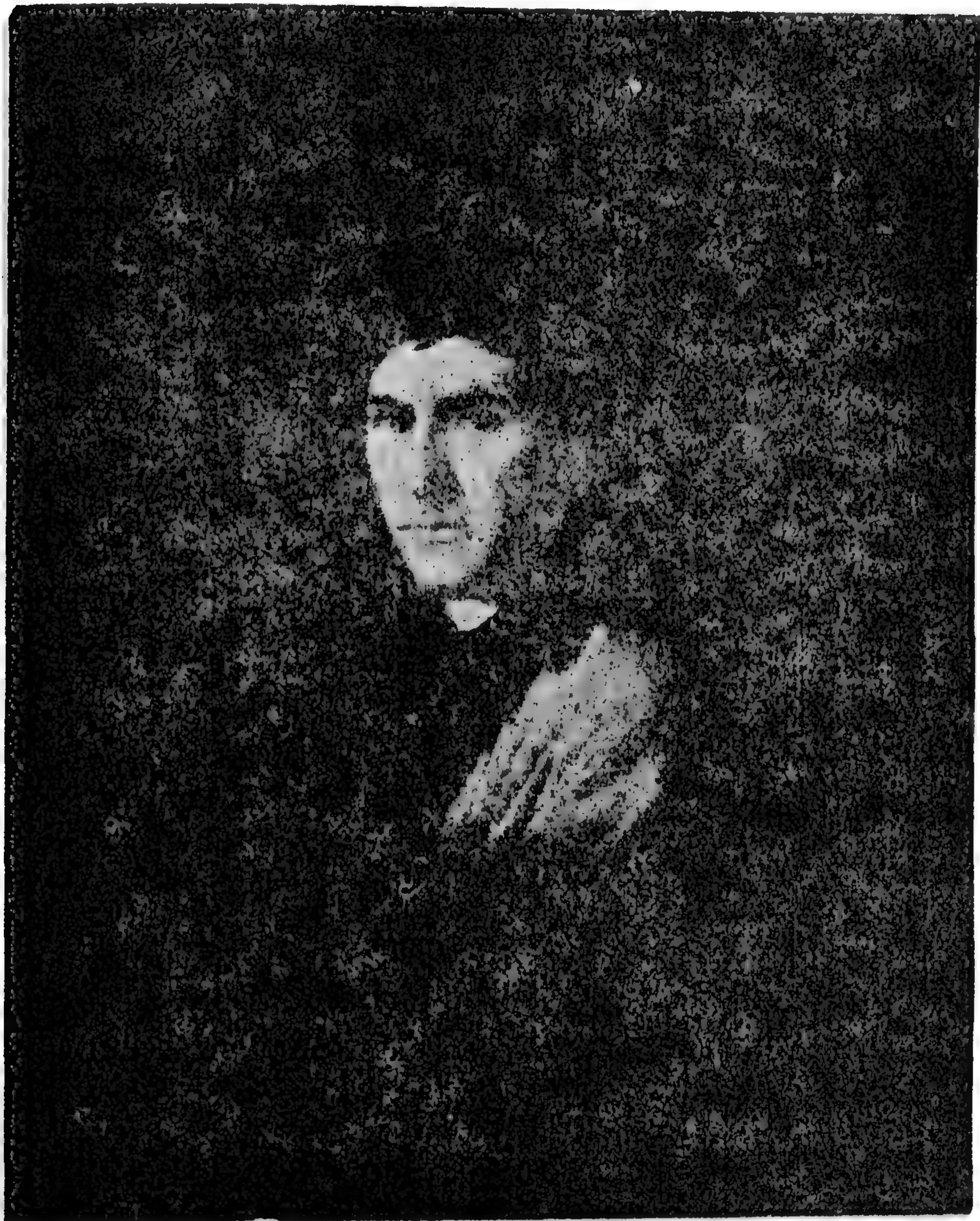
ولما كانت الفضيلة قائمة على المعرفة كان من المهام الرئيسية للمنطق الرواقى أن يمدهم بنظرية فى المعرفة ، ثم لما كانت الحقيقة كلها مادية كانت المعرفة قائمة على الادراك الحسى ويتم اختبارها بوساطة العقل . وكان من رأيهم أن صور الأشياء المادية تنشأ عن العقل مباشرة ؛ وبعض هذه الصور ، وهى التى كانت تسمى « صورا قابلة للادراك » أو صورا ادراكية ، تطابق تمام المطابقة للشئ الحقيقى حتى لتقتضى تصديقا لا يقاوم من العقل عندما يكون فى حالة سليمة . وهم يرون أن « الادراك » (وكانت الكلمة تعنى « الاستحواذ » كما يستحوذ الفرد على شئ ما فى قبضته) أو « المعرفة » الادراكية تجيء عقب هذا التصديق وتصبح معرفة مثل اليقين الذى لا يتزعزع عند الحكيم ، ولقد استثار ما فى هذه العملية الآلية من ضعف شديد ما يستحقه من هجوم من الشكاك الذين لاحظوا أن ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الحسية الصادقة والادراكات الحسية الباطلة ، حتى ليجوز للادراكات الباطلة أن تكون كالأولى فى كونها تفرض نفسها علينا فرضا ، وكذلك لاحظوا أن ليس ثمة معيار للحكم ، ولبت

الذى جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعا وذيوعا لحوالى خمس أو ست مئات من السنين ، فلقد صمدت أمام كل من الهجوم المدمر الذى شنته عليها الأكاديمية الجديدة ، وأمام مذهب التلفيق من كل المذاهب ، وهو المذهب الذى أخذ به المتأخرون من الأكاديمية والمشائين . وعلى الرغم من أن أساس الرواقية الطبيعى واطارها العقلى كانا يونانيين ولا يمتان بصلة الى المسيحية ، فقد كانت هناك نقاط اتصال كثيرة بينهما فى الأخلاق حتى لقد قالوا عن سنيكا فيما بعد انه مسيحي متستر يرأسل القديس بولس، كما ظهر ابكتيتوس فى منهاج التعليم المسيحي . وليس من السهل تتبع أى تأثير للمذهب الرواقى فى الفلسفة المتأخرة ؛ لكن هناك أوجه شبه بالرواقية يمكن ملاحظتها فى فلسفة سبينوزا .

روس ، سير ولیم دافيد (١٨٧٧ -)
ولد فى بلدة تورسو فى مقاطعة كايننس بأسكتلندا وكان رئيسا سابقا لكلية أوريل بجامعة أكسفورد؛ له شهرتان عالميتان متميزتان ، فهو أولا علامة أرسطى من المرتبة الأولى ، وطبعاته لكتب أرسطو فى «الميتافيزيقا» و «الطبيعيات» و «التحليلات» مع الشرح المفصل ومعالجة النصوص تعتبر من أكثر الأعمال أهمية عن أرسطو فى القرن العشرين . ويرجع اليه الفضل أكثر من أى فرد آخر فى صياغة الأخلاق الحدسية صياغة جديدة فى الزمن الحديث ؛ نعم كان برتشارد هو الروح المحرك فى احياء مذهب الحدس ، وهو المذهب القائل بأننا ندرك واجباتنا المختلفة - من حيث هى واجبات - ادراكا مباشرا دون أن نستمدّها من أى مبدأ آخر كمبدأ المنفعة ؛ الا أن روس قدم أولا فى كتابه « الفعل الصواب والفعل الخير » ثم بعد ذلك فى محاضرات جيفورد التى جمعها فى « أساس الأخلاق » مذهب الحدس الذى كان سائدا فى جامعة أكسفورد فى الجزء الأول من القرن فى صيغته المذهبية الكاملة . فلئن كنا نستمد من برتشارد معظم التعاليم المميزة (لمذهب الحدس الأخلاقى) من ذلك مثلا المذهب

هذا أضعف موضع فى المذهب الرواقى . ولقد قدم الرواقيون اضافات هامة الى دراسة القياس بسبب رغبتهم فى أن يجعلوا أدلتهم كاملة ، ولما كانوا تجريبيين ومهتمين أساسا بالأفعال الأخلاقية الفعلية كرسوا أنفسهم للقياس الشرطى الاتصالى والانفصالى الذى قاموا بتصنيفه كما كان أرسطو قد قام بتصنيف القياس الحلقى ؛ ولما كانوا يعتقدون أن الكلام فكر فى هيئة صوت وأن الألفاظ تصدر عن طبيعة الأشياء فقد شغلوا أنفسهم بعلم الصرف - والى درجة كبيرة من الاهتمام - بدراسة النحو الذى يعزى الكثير من تقدمه الى المذهب الرواقى . وعندهم أن الحكيم الذى كان كاملا فى جميع الميادين هو كذلك الخطيب الكامل الذى يركز على الحق والدقة ويحيد عن الحيل العاطفية .

وأغلب مكونات المذهب الرواقى ليست بالمكونات الأصلية ، بيد أنه فى محاولتهم توحيد الكثير من التفكير الفلسفى السابق ، بما فى ذلك نظريات غير متوائمة فى الظاهر ، فى مذهب جامع ، نتج شئ جديد . نعم ان كلا الدافعين : الدافع الى الشمولية والدافع الى الوحدة الداخلية والتماسك ، قد أنتجا محصولا كبيرا من المفارقات، ومع أن الرواقيين قد استغلوا هذه المفارقات - جريا على الطريقة السقراطية - لأغراضهم التعليمية الا أنها بقيت قائمة فى مذهبهم ؛ ولم يكن اصرارهم على مقدرة الناس جميعا لأن يحققوا سعادتهم فى كون مملوء كله بالنعم ، برغم اعترافهم بأن العالم ملئ بضروب الشقاء الانسانى ، أقول ان ذلك لم يكن بأهون متناقضاتهم ؛ ففى تاريخ المدرسة أن الحكيم كان يميل دائما نحو الاقتراب من المثل الأعلى ، ولكنه كان يظل دائما مثاليا من الوجهة العملية ، ذلك لأن الانسان وان لم يولد كاملا الا أنه فى مقدوره أن يصبح كذلك . والواقع أنه فى الرواقية المتأخرة ابان عصر الامبراطورية عظم الاهتمام بالأخلاق العملية ، وربما كان هذا المزج بين الأخلاق العملية وبين المثل العليا النبيلة هو



روسو ، جان جاك (١٧١٢ - ١٧٧٨)

القائل بأن واجبنا هو أن نبدأ فى الفعل أكثر من أن ننجز نتيجة عملية بعينها ، كما أن من واجبنا كذلك أن نبدأ فى أداء الفعل الذى يبدو لنا من الناحية الذاتية على أن الفعل الذى هو واجبنا من الناحية الموضوعية ، إلا أن بيان روس لهذا المذهب الأخلاقى نموذج للدقة والوضوح والاعتدال .

روسو ، جان جاك : (١٧١٢ - ١٧٧٨) كاتب

فرنسى ، قضى حياته متنقلا من بلد الى بلد ، ومن عقيدة الى عقيدة ، ومن عمل الى عمل ، ومن رفقة الى رفقة ، وغالبا ما كان فى صحة سيئة ، ودائما ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفى .

وتصور مقالاته الأولى الرجل الطبيعى على أنه مخلوق ذو غرائز خيرة وميول بسيطة قد أفسدته الحضارة وحرمته من السعادة وبخاصة حياة المدنية ، والفوارق الطبقيّة ، والاستبداد الحكومى . كما مجدت روايته « الواز الجديدة » العاطفة والانفعال ضد ما شاع فى عصره من تحبيل للعقل وضبط للنفس فكان انتشارها وتأثيرها مباشريّن وواسعين ، ولقد كانت روايته « اميل » التى ظهرت بعد ذلك ، وهى أعظم ما كتب فى التربية على الإطلاق ، أوسع تأثيرا وأدوم بقاء . وهى تذهب الى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر ؛ كما أن التعليم لا يجب أن يأتى من الكتب ومن الارشادات اللفظية ، بل من الأمثلة والخبرة المباشرة بالناس والأشياء ؛ والأسرة لا المدرسة هى الميدان الحقيقى للتعليم ، وأدواته هى الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات . ولا ينبغى أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل فى القلب الشعور بالهيبة والعبادة ، ذلك الشعور الذى يوحى بالله الذى هو وراء عقولنا . هذا وقد قدم روسو الى العالم فى كتابه « الاعترافات » الذى نشر بعد وفاته ، أول صورة كاملة الصراحة عن النفس البشرية فى كل ألوانها المشرقة والمعتمة .

كان عمل روسو على جانب كبير من الأهمية

التاريخية باعتباره أول هجوم للحركة الرومانسية على معقل المذهب العقلى الكلاسى فى القرن الثامن عشر ، بيد أن المؤلفات التى أشرنا اليها فيما سبق ليست مؤلفات فلسفية بالمعنى الضيق للكلمة ، فحقه فى أن يعد فيلسوفا يقوم على نظرياته فى الحكومة تلك النظريات التى نجدها (اذا استثنينا مقالاته الأولى) فى أعظم مؤلفاته وهو « العقد الاجتماعى » و « نظرات فى حكومة بولندا » . ولم يكن روسو مفكرا مذهبيا ، ولا حتى ممن يكتبون على نحو منظم مترابط ، بل جاءت كتابته مشحونة بالعاطفة مزدانة بالبلاغة ، ونظر الى المجتمع بموضات البرق كما نظر كارليل الى التاريخ .

ذهب روسو فى « العقد الاجتماعى » الى أن الحكومة لا يسوغها الا اذا ظلت السيادة فى يد الشعب ، فكل قانون لابد وأن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين . أما الديمقراطية النيابية فقد رفضها روسو ، ورأى أن ذلك النظام يعطى الأغلبية قوة مطلقة ، كما بذل عدة محاولات غير مقنعة لكى يشرح لماذا تجد الأقليات نفسها مضطرة الى الإذعان ، وهو يرفض أى تقييد على الأغلبية وأية فكرة عن الحقوق الفردية . وتبين روسو أن مثل ذلك النظام مستحيل التطبيق الا فى الدول البالغة الصغر (وكان هنا شديد التأثير بأمثلة دولة المدينة اليونانية والكانتون فى سويسرا) ، وقد التمس العلاج لضعف مثل تلك الدول فى الحكومة الاتحادية لكنه لم يفكر فى ذلك الحل أبدا تفكيراً تفصيلياً .

وتطبيق القوانين على الحالات الخاصة يترك - فى رأى روسو - الى طائفة من الناس أسماها « الحكومة » التى يختلف دستورها تبعاً لحجم الدولة وتبعاً للأوضاع المحلية الأخرى . وينبغى التخلص من كل أنواع الجمعيات داخل الدولة حتى لا يجد الفرد شيئاً يتنافس مع الدولة على انتزاع الولاء منه .

وهنا كان تأثير روسو عميقا فى التاريخ الاوروبى وبخاصة فى الثورة الفرنسية ، وما يزال كتابه سندا فى الدفاع عن الديمقراطية .

على أن روسو كان على دراية تامة بالاعتراضات التى توجه الى الديمقراطية المباشرة ، وحاول أن يواجه هذه الاعتراضات ، فالاعتراض بأن الديمقراطية غير قادرة على مداومة النشاط التشريعى واجهه روسو فيما يبدو بالاعتقاد بأن القوانين يمكن أن تكون قليلة وعامة ، وأن كثيرا مما نطلق عليه نحن اسم التشريع يمكن تركه الى « الحكومة » . وثمة اعتراض آخر وهو أن الشعب قد يكون غير ملم بالحقائق وقصير النظر ولا يصدر عن العقل ؛ وعلاج ذلك عند روسو هو « مشرع » يكون شبه مقدس يضع مشروعات التشريع ثم يقنع الجماعة بسنها فى قوانين .

وبينما كان روسو يصوغ هذه المسائل انتهى الى فكرته الرئيسية عن « الارادة العامة » و « ارادة الجميع » ؛ أما الاولى فهى ارادة طائفة من الناس تتجه نحو أغراضها المشتركة ، وأما الأخيرة فهى مجسرد حشد من الارادات الفردية الانانية الخاصة . ولهذه الفكرة وجهان منفصلان لكل منهما تأثير أكثر دهاء وأطول بقاء من النتائج الثورية الظاهرة التى تترتب على نظرية السيادة الشعبية المباشرة .

أولهما رأى القائل بأن الدولة شخص ، وأن لها ارادة خاصة بها متميزة من ارادات مواطنيها الأفراد ومن حقها أن تجب هذه الارادات ؛ وقد كان هذا رأى ارهاصا لعمل أكثر صعوبة واثارة للاختلافات وهو خاص بالشخصية المعنوية وعلم نفس الجماعة ، ومن الواضح أنه قد يؤدى الى النزعة الوطنية بما يكتنفها من روح صوفية وبما تقتضيه من حقوق لا حد لها فى ولاء الأفراد لها .

وثانيهما هو رأى القائل بأن « الارادة العامة » معصومة من الخطأ فلا نستطيع أن نعد أى قانون

تعبيرا عنها ما لم يكن ذلك القانون بحق فى الصالح العام ؛ وبذلك تصبح « الارادة العامة » فكرة مثلى ، كل ما تستطيعه القوانين الفعلية ازاءها هو أن تدنو من تحقيقها ؛ فلئن كانت الديمقراطية المباشرة تجد ما يبررها فى الحجة القائلة بأنه اذا كان الشعب هو الذى يسن لنفسه القوانين التى يعيش فى ظلها فلن يفقد شيئا من حريته ، فان ما يبرر « الارادة العامة » هو الحجة القائلة بأنها موجهة الى الصالح العام الذى هو خير لى أنا (أو على الأقل هو الصالح الذى أكون ملزما أخلاقيا بأن أهدف اليه) . فليس القانون أمرا يفرض علينا من الخارج ويصان بالقوة ، ولكنه صوت نفسى الأخلاقية السامية الصادقة ؛ وعلى ذلك فان الالتزام السياسى يمكن أن يكون (مثل عبادة الله) « حرية كاملة » .

ولكن ذلك لا يبين لنا لماذا تكون الديمقراطية ضرورة لنا ؛ فكما قال سبينوزا « اذا كانت القوانين صالحة فلا يهم من ذا الذى سنها » وهو رأى مهد الطريق الى نظريات كل من كانت وهيكل تلك النظريات التى جعلت الحرية والواجب شيئا واحدا ، وجعلت القوانين والحق والعدالة شيئا واحدا ، مما أدى الى تمجيد الدولة من حيث أنها التعبير الأعلى عن الأخلاقية .

ولم يميز روسو تمييزا واضحا ، ولا هو وفق توفيقا ناجحا بين هذه الخيوط المختلفة ، وبذلك كان عمله هاما باعتباره منبعا للأفكار لا باعتباره نسقا من البراهين .

رويس، جوزيا : (١٨٥٥ - ١٩١٦) ولد فى

كاليفورنيا ، وهو أهم الناطقين بلسان المذهب المثالى فى أمريكا ابان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الاولى . وهو غزير الانتاج ، وقد كتب فى أسلوب دعا سانتيانا الى أن يصف مؤلفاته بأنها « كالنهر ابان فيضانه » ، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن « بعض المبادئ

الواضحة والممكنات الأولية قد طفت . . تارة تظهر وجها وتارة تظهر وجها آخر كأنها شظايا الحشب طافية على النهر ابان فيضانه . . ولسوف نقصر أنفسنا على وصف اثنتين من هذه « الشظايا » .

أما أولاهما فيجوز أن نسميها « بمبدأ عمومية التطبيق » ، ذلك لأن رويس كان يتطلب دائما من أية فلسفة أن تكون قابلة للتطبيق على نفسها ، أعنى أن تكون صورة العالم التى تعبر عنها هذه الفلسفة بحيث تبرر وجودها نفسه تبريرا متسقا . وبهذا السلاح أراد رويس أن يعيب جميع الفلسفات المغايرة لصيغته الخاصة بالمذهب المثالى ، وبطريقة أكثر عنفا فى حالة مذهب التطور والمذهب البرجماتى . ويذهب فى أحد أدلته القوية التى يقيمها تأييدا لمذهبه فى المثالية الى أنه هو وحده المذهب الذى يفى بما يتطلبه هذا المبدأ من انطباق الفلسفة على نفسها .

و « الشظية » الثانية هى مبدأ المثالية ذاته ، فلقد أكد رويس أن كل شئ ، « كل شئ » بالمعنى الحرفى لهاتين الكلمتين ، له كلا الجانبين : جانب « الذات » وجانب « الماهية » ، وباختصار أننا نستطيع أن نقول عن أى شئ كائنا ما كان انه اما « موجود » واما أن « طبيعته » هى كذا . وفكرة رويس هى أنه ليس ثمة فلسفة تقنع اذا كانت مرغمة على أن تؤكد مجرد « الوجود » فى مقابل عجزها عن تعيين « ماهية » ذلك الموجود ، فماهى أى شئ ان هى الا « معنى » ذلك الشئ . ويتبع ذلك عند رويس أن لب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى ؛ ويقول رويس ان هناك نمطين من المعنى : خارجيا وداخليا ، فالمعنى الخارجى لى شئ هو فى العلاقات التى تربط بينه وبين سائر الأشياء . ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية ، ولكن يجب ألا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التى تربط الشئ بسواه هى التى تؤلف معناه الخارجى ؛

وان فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحا عندما يقول بأن معنى الشئ الخارجى يعتمد كلية على معناه الداخلى ، أى أن العلاقة التى تربط الشئ بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف على طبيعة الشئ نفسها ، فما هو - اذن - معنى الشئ الداخلى ؟ واجابة رويس هى أن معنى الشئ الداخلى يتألف من الطريقة الخاصة التى بها « يجسد الهدف » ، فاذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدى ، مضى رويس يناقش فى اسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها ، ويبين أن الماهية الداخلية لى شئ من الأشياء عقلية ، وتلك هى ترجمة رويس للمذهب المثالى .

فاذا كان كل شئ (بما فى ذلك الباطل والوهمى) يجسد الغرض ، فما هو معيار الصدق أو الحقيقة ؟ واجابة رويس هى أن المعيار الذى نختبر به الحقيقة هو أن نرى هل الهدف الذى نحن بصددده يتلاءم مع «مجموع ما يتصوره العقل» من أهداف للإنسانية كلها ، فى الماضى والحاضر والمستقبل . وعلى ذلك فان « المطلق » عند رويس - أعنى «الحق الاقصى» عنده - هو مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للإنسانية كلها ؛ ولما كان رويس على علم بأن النزعة المطلقة على أيدي الألمان قد أدت الى النزعة المضادة للفردية فى السياسة ، كرس كثيرا من الجهد للدفاع عن الديمقراطية الفردية الأمريكية ، وذهب الى أن مثل هذا الدفاع يحتاج الى اقامة البرهان على حقيقة أشياء ثلاثة : الزمن والشر والحرية . وكون رويس يتمتع بعقل منطقى على جانب كبير من الحدة (فلم تكن اسهاماته فى المنطق الرياضى عديمة الأهمية) انما يتضح بوجه خاص فى معالجته لهذه « البراهين » .

هذا ولابد من اضافة القول بأن جهود رويس لتفسير تعاليم الدين المسيحى - على أساس فلسفته ومن زاوية فهمه الخاص لدلالة العلم الطبيعى - كان لها تأثير كبير على رجال اللاهوت فى ذلك العصر .

والمستطيلات، والخطوط والنقط التى تتحدث عنها الهندسة ؟

وليس غريبا حين نتأمل تلك الصعوبات أن نجد أفلاطون - أول فيلسوف رياضى عظيم - ينظر الى الرياضة باعتبارها المثل الأعلى لمعرفةنا علما يتجاوز الحس قوامه كائنات معقولة لا يدركها غير العقل وحده ، كما أنه ليس غريبا أن يقبل رسل - فى بداية حياته الفلسفية - موقفا مماثلا (لموقف أفلاطون) من حيث الجوهر . غير أن مثل هذا الرأى ليس مما يروق للذوق الفطرى السليم ، وينبغى بالتاكيد على الفيلسوف التجريبي أن يجد بديلا عنه . وأشهر محاولة لايجاد بديل له فى تاريخ الفلسفة قبل نهاية القرن التاسع عشر هى محاولة كانت ، ذلك أن مشكلة الرياضة كانت بالنسبة اليه مشكلة أساسية ، وعلى التارىء أن يرجع الى المقالة الواردة فى هذه الموسوعة عن كانت اذا شاء الاطلاع على عرض لآرائه ، اذ أن هذه الآراء لا يمكن أن تذكر الا فى سياق موقفه كله .

وفى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وضع كل من فريجه فى ألمانيا أولا ، ثم رسل بعد ذلك مستقلا عنه فى انجلترا ، أشهر نظرية فى الرياضة الحديثة ، وهى التى يطلق عليها عادة اسم «نظرية المنطق الرياضى» . ورأيهما - باختصار - هو أن الحدود الرياضية مثل العدد والجمع وما شاكلهما يمكن تعريفها فى حدود منطقية خالصة ، وأنه من الممكن استنباط النظريات الرياضية من البديهيات المنطقية البحتة ؛ فالرياضة اذن امتداد للمنطق . وسنحاول الآن عرض تخطيط موجز لهذه النظرية .

نجح الرياضى الايطالى - بيسانو فى أواخر القرن التاسع عشر فى اثبات أن حساب الأعداد الأصلية المتناهية يمكن اشتقاقه من خمس قضايا أولية أو بديهيات ، وثلاثة حدود لمعرفة هى : الصفر والعدد ، « وتال لكذا » . ومن الواضح

رياضة : كانت الرياضة دائما موضع اهتمام شديد من الفلاسفة، لا من حيث موضعها الخاص بها فحسب ، بل من حيث أهميتها الحاسمة بالنسبة لمشكلة طبيعة وحدود المعرفة التى يمكن أن يكتسبها العقل الانسانى عن طريق التدليل الخالص دون استعانة بالملاحظة أو التجربة . وليس من شك أننا لم نصل الى حقائق مثل $2 + 2 = 4$ الا فى مجرى الخبرة ، غير أن هذه ليست حقيقة تجريبية بالقدر الذى تكون به حقيقة مثل : اذا وضعنا قطرتين من الماء فوق قطرتين آخريين من الماء كان الناتج بركة ماء صغيرة . فلئن كانت المعرفة الرياضية مشروطة بالخبرة ، فانها ليست قائمة على الخبرة ؛ فلسنا بحاجة الى ارسال بعثات الى أفريقيا للتحقق من أن $2 + 2 = 4$ صحيحة هناك أيضا . وهكذا تبدو المعرفة الرياضية حالة من حالات المعرفة العقلية الخالصة التى تكتسب بالتفكير وحده وتكون مستقلة عن التحقيق التجريبي ، فهى ما تسمى بالمصطلح الفلسفى معرفة قبلية . وعلى هذا تبدو الرياضة تفنيذا للدعوى التجريبية القائلة بأن كل معرفة انما تقوم على الخبرة الحسية ، فهى مثل مضاد لا سبيل الى دحضه حتى أن من التجريبيين جميعا لم يجرؤ أحد غير جون ستيوارت مل وحده على محاولة انكاره بأن زعم أن الحقائق الرياضية ليست فى حقيقتها سوى تعميمات تجريبية متينة الأساس .

غير أن الرياضة تغد تحديا للفلسفة بطريقة أخرى ، اذ أن اكتشاف الموضوع الذى تدور حوله الرياضة مشكلة من أصعب المشكلات ؛ فما هو الرقم 2 وما معنى اضافة 2 الى 2 ، لأن الرقم اثنين ليس بالتاكيد شيئا فيزيقيا ، والاضافة ها هنا ليست وضع شئ فوق شئ آخر كما نضع بيضتين فوق بيضتين ؟ وتقوم المشكلة أيضا بالنسبة للهندسة ، اذ لو فهمت النظرية القائلة بأن الزوايا الداخلية فى المثلث تساوى زاويتين قائمتين على أنها تشير الى زوايا مرسومة على الورق ، لكاد يكون يقينا أنها كاذبة ؛ فما هى المثلثات

غير توسع في طائفة من البديهيات المنطقية ، التي ليست بحاجة الى اثبات حلوها من المضمون .

وبرد خصوم دعوى المنطق الرياضى بأنه ليست كل البديهيات المطلوبة خالية من المضمون الى هذا الحد . والصعوبات المتعلقة ببديهية الاختيار وبديهية الرد فنية الى الحد الذى لا يسمح بتفسير موجز ، بيد أننا نستطيع أن نعرض بايجاز « البديهية اللانهائية » . ان تعريف رسل للعدد معناه أننا حين نتحدث عن العدد ثلاثة فانما نتحدث عن الفئة التى تتألف من جميع الفئات ثلاثية الأعضاء ، وحين نتحدث عن العدد تسعة فانما نتحدث عن فئة الفئات ذات تسعة الأعضاء ، وهلم جرا . ولكن اذا لم يتضمن الكون غير ثمانية أشياء فحسب ، فان فئة الفئات التساعية الأعضاء ستكون فارغة ، فهى اذن فئة فارغة ، وكذلك بالنسبة لجميع الأعداد التى تزيد على ثمانية ، بحيث تصبح كافة الأعداد التى تزيد على ثمانية مساوية بعضها لبعض ومساوية أيضا للصفر ، وهذا قول غير معقول . ولكى يتحاشى رسل وهو يتهدد الوصول الى مرحلة من مراحل تسلسل الأعداد الصحيحة المتناهية التى تصبح فيها تلك الأعداد جميعا مساوية للصفر ، أدخل بديهية اللانهائية وهى التى تقول فى الواقع ان هناك عددا لامتناهيا من الأشياء فى الكون ، بيد أن هذه البديهية ليست صادقة صدقا بينا ، واذا كانت صادقة ، فانه ليس من الواضح أنها حقيقة منطقية . فهل يمكن التغلب على هذه الصعوبات دون التخلي عن دعوى المنطق الرياضى ؟ هذه مسألة ما زالت مفتوحة للبحث .

وأفضل النظريات البديلة المعروفة هى النظرية الصورية ، وهذه النظرية - كما وضعها أشهر أنصارها هيلبرت - مؤداها أنه ينبغى النظر الى الرياضيات باعتبارها حسابا مجردا حدوده التى هى الأعداد لا يوضع لها أى تعريف أكثر من كونها أشياء تتمشى مع البديهيات ، والشئ

الآن ان الرياضيات لا يمكن أن تكون استمرارا للمنطق الا اذا أمكن تعريف حدود الرياضيات كلها بحدود المنطق ، وهذا معناه أنه على رسل وفريجه اللذين أقاما عملهما على ما جاء به بيانو ، تعريف « الصفر » و « العدد » و « تال لكذا » على أساس منطقي . وقد زعما انهما قاما بهذه المهمة فى نجاح : فريجه فى كتابه « أسس الحساب » (١٨٨٤) ، وهو رائعة من روائع الكتابة الفلسفية تتميز بأنها ليست طويلة جدا وليست عسيرة جدا ؛ ورسل فى كتابه « أصول الرياضيات » (١٩٠٣) . والمصطلحات الرئيسية التى استخدمها رسل فى تعريفه هى : « الفئة » ، و « ينتمى الى فئة » ، و « التشابه » ، وهكذا عرف العدد عامة بأنه : « فئة الفئات التى تشبه فئة بعينها » ، ولا نستطيع الآن أن نخوض فى تفضيلات فنية ، والنقطة الرئيسية التى يجب ادراكها هى أن تعريفات المصطلحات الرئيسية فى الرياضيات قد وضعت بحيث يمكن اعادة كتابة أية قضية رياضية دون الاشارة الى الأعداد التى حلت محلها الاشارة الى الفئات ، وعضوية الفئات ، والعلاقات بين الفئات . وما من أحد يستطيع أن ينكر أن فكرة الفئة تنتمى الى المنطق .

ولكن اذا كان لابد من التوحيد بين الرياضيات والمنطق ، فلا ينبغى أن نكون قادرين فحسب على رد مصطلح الرياضيات الى مصطلح المنطق ، بل ينبغى أيضا أن يكون فى مقدورنا استنباط بديهيات بيانو الخمس - أو أى شئ آخر نأخذ على أنه مجموعة من بديهيات الرياضيات - من البديهيات المنطقية البحتة . وقد قام بهذه المهمة الجبارة فريجه فى كتابه « أسس الحساب » ، وهو يتهدد ورسل فى كتابهما « برنكيبا ماثماتكا » ، وهو أشهر كتاب فى المنطق منذ « تحليلات » أرسطو . وقد يزعم كثير من الفلاسفة أن هوايتهد ورسل قد نجح جوهريا فى هذا المشروع ، وقد يرون ان النظرية المنطقية للرياضيات قد استقرت ؛ ويزعمون أن الرياضيات كلها قد ثبت أنها ليست

الأساسى فى الرياضة هو الاتساق الذاتى ، وهى صفة صورية خالصة . ويزعم نقاد هذا الرأى أنه ينبغى اعطاء المصطلحات الرياضية أكثر من هذا المعنى الصورى الخالص اذا كان لابد للرياضة من أن تكون تطبيقية - ومن الواضح أن هذا ممكن، بل حتى داخل نطاق الرياضة نحتاج الى أن نقول أشياء مثل أن للعدد أربعة اثنين من الجذور التربيعية ، وهنا يجب أن تعطى كلمة « اثنين » أكثر من معنى صورى .

وليس ثمة اجابة متفق عليها بصدد المشكلات الرئيسية الخاصة بطبيعة الرياضة ؛ ولكن على الرغم من هذا الاختلاف يزداد الاحتمال كلما تقدم العمل على أنه من الممكن اعطاء تفسير للرياضة بحيث لا يتطلب منا - فى الوقت الذى نقبل فيه ما لها من طابع قبل - أن نوافق على نظرة أفلاطونية تنطوى على بصيرة عقلية ثابتة تنفذ الى عالم من الماهيات السرمدية التى تكون موضوعا للبحث الرياضى .

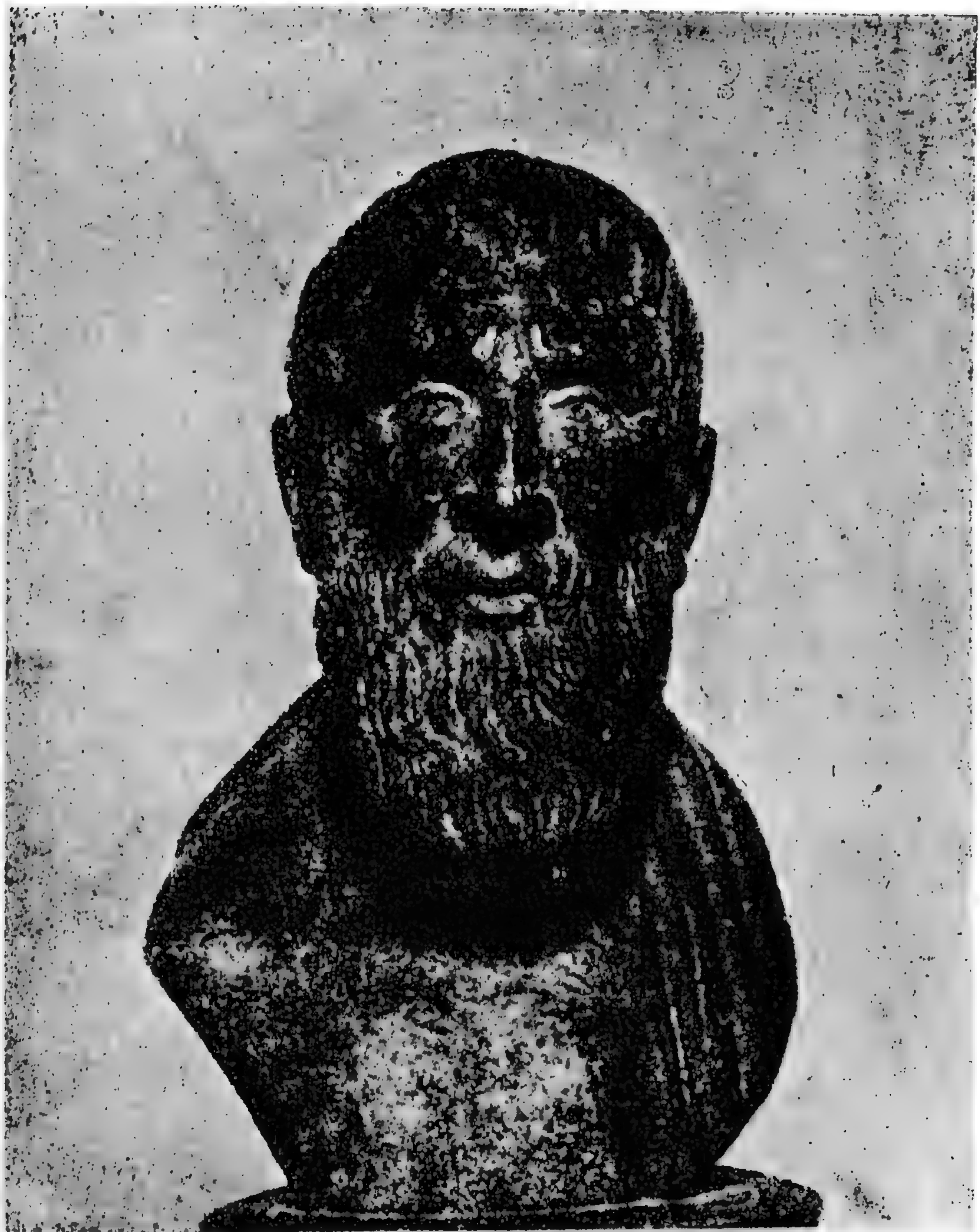
ريد ، توماس : (١٧١٠ - ١٧٩٦) مبتدع الفلسفة التى تتميز بكونها فلسفة اسكتلندية ، وهى فلسفة الادراك الفطرى ، وكان هو نفسه اسكتلنديا ، تعلم فى جامعة ابردين ثم عين أستاذا بهذه الجامعة أولا ثم بجامعة جلاسجو حيث خلف آدم سميث . كان ريد مثله فى ذلك مثل كانت قد حفزه الى موقفه الفلسفى المبتكر قراءته لمؤلفات هيوم معاصرة وصديقة الشخصى ، وبدا له أن النتائج الشكية التى وجدها عند هيوم كانت هى النتائج الصحيحة التى لابد من قبولها اذا ما سلمنا بالمقدمات التى بدأ منها هيوم . وكانت نقطة البداية هذه هى نظرية الأفكار ، وهى النظرية التى تذهب الى أن موضوعات العقل البشرى المباشرة - سواء كانت فى الفكر أو فى الادراك الحسى - إنما هى كيانات ذهنية ذات خصائص مميزة تسمى بالأفكار ، وفى رأى ريد أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفة المحدثين ومنهم

على سبيل المثال ديكارت ولوك وباركلى وهيوم وذلك على الرغم من أن هيوم وحده الذى استخرج من هذه المقدمات النتيجة الشكية التى أدت اليها تأدية صحيحة ، فهيوم هو وحده الذى اتخذ الموقف الصارم القائل بأننا اذا ما اقتصرنا فقط على كسب الأفكار المنفصلة غير المترابطة فانه لا يمكننا أن نحصل على معرفة مترابطة تجاوز نطاق تلك الأفكار . لكن نتائج هيوم التى أمعنت فى الشك كانت مما يتعذر قبوله ، اذ لم يكن فى وسع أحد أن يتشبث بها من أول الأمر الى آخره ، ولذلك ينبغى أن تنبذ المقدمات الأساسية ومنها نظرية الأفكار لأن ما يؤدى عن طريق الاستدلال الصحيح الى ما هو باطل لابد أن يكون باطلا ، وعلى ذلك هاجم ريد فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » نظرية الأفكار على أنها لا هى نظرية واضحة وضوحا حدسيا ، ولا هى فرض موفق فى مساعدتنا على تفسير ما قد جاءت النظرية لتفسيره .

أودع ريد نظريته الخاصة فى المعرفة كتابه « مقالات فى قوى الانسان العقلية » وهو أشهر كتبه وفيه يعرض دراسة واقعية ، ولكنها ليست عقلية ولا تأملية على الاطلاق ، لموضوعات الادراك الحسى والذاكرة والادراك العقلى لتحل محل نظرية الأفكار . فهو يقول ان الادراك الفطرى هو « تلك الدرجة من الحكم المشتركة بين الناس الذين نستطيع أن نجادلهم وأن نبادلهم العمليات التجارية » ولكن ريد اعتقد أن « كل معرفة وكل علم يجب أن يقام على مبادئ واضحة بذاتها وأن كل من لديه ادراك فطرى يستطيع أن يكون حكما يعتد بحكمة بازاء مثل هذه المبادئ اذا ما أدركها بعقله ادراكا واضحا » . والمبادئ الأولى قد تكون ضرورية - كما فى الرياضيات - أو عرضية ، ويقدم لنا ريد قائمة بمبادئ الادراك الفطرى فى مجال المبادئ العرضية ، وهى قائمة شديدة الشبه بتلك القائمة التى قدمها ج . ل . مور فى مقاله « دفاع عن الادراك الفطرى » ، وهى تشتمل على (١) : « وجود كل شئ أكون شاعرا به » (٢) :



رید ، توماس (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶)



زينون الاكتيومي (ح ٣٣٣ - ٢٦٢ ق م)

أقسام الفلسفة • وإلى جانب المعلمين الذين سبق ذكرهم كان سقراط (على الأغلب بسبب أعمال أنتيستانس) ، كما كانت الأخلاق المشائية على أكثر ترجيح ذات أثر في تفكير زينون • ولقد رفض زينون دعوة الملك أنتيجونوس جوناتوس لزيارته في مقدونيا - وكان من المعجبين به - ليكون ناصحا له فأرسل إليه زينون تلميذه برسايوس • وتشير الوثائق القديمة إلى أن زينون كان من أصل فينيقي ، وأن كثيرين من خلفائه جاءوا من الحافة الشرقية للعالم اليوناني ، لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، إذ أن الرواقية في فكرها وروحها فلسفة هليلينية •

زينون الايلي : فليسوف يوناني وأحد أتباع بارمنيدس ، ازدهر في اليونان حوالي ٤٥٠ قبل الميلاد ، ألف كتابا دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت الذي قال به بارمنيدس ، وذلك بإظهار أن الكثرة والحركة تؤديان إلى نتائج متناقضة من الناحية المنطقية ، وتقدم الفقرة (٣) حجة نموذجية ضد الكثرة مؤداها أنه : « (أ) إذا كانت هناك كثرة وجب أن تكون الكثرة الموجودة كما هي تماما بلا زيادة ولانقصان ، بيد أن الكثرة إذا بقيت كما هي فانها لابد أن تكون محدودة • (ب) إذا كانت هناك كثرة فان الأشياء الموجودة تكون لامتناهية ، ذلك لأنه توجد دائما أبدا أشياء أخرى تتوسط بين الأشياء الموجودة ، ثم أشياء أخرى بين هذه الأشياء المتوسطة ، وهكذا تكون الأشياء الموجودة لامتناهية » • وأقام ضد الحركة أربع حجج متصل بعضها ببعض هي : الملعب ، وأخيل والسلحفاة ، والسهم الطائر ، والصفوف المتحركة ؛ ففي الحجة الأولى مثلا برهن زينون على أنه من المستحيل علينا أن نعبر الملعب ذلك لأنه ينبغي علينا أولا أن نعبره إلى منتصفه ، وأن نعبر قبل ذلك رבעه وهكذا إلى ما لا نهاية ، وعلى ذلك تكون المسافة غير متناهية ؛ وهذه الحجج التي أقامها زينون ضد الحركة افترضت أن المكان يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن

« ان الأفكار التي أكون شاعرا بها هي أفكار الكائن الذي أسميه نفسي وعقلي وشخصي » (٣) : « أن تلك الأشياء التي أتذكرها بوضوح قد حدثت فعلا » (٤) : « هويتنا الذاتية ووجودنا المستمر » (٥) : « أن تلك الأشياء التي ندركها ادراكا واضحا عن طريق حواسنا هي موجودة فعلا ، وهي موجودة على نحو ما ندركها » • فإذا ما شك أحد في هذه المبادئ كان - بمقدار شكه هذا - غير قادر على إقامة علاقة عقلية مع غيره من الناس ، وإن هؤلاء الفلاسفة من أمثال هيوم الذين يزعمون الشك فيها لا يفعلون ذلك باطراد وإخلاص • ويوجه ريد هجومه على مذهب الشك بطريقة شديدة الشبه بتلك التي يستخدمها المدافعون عن الإدراك الفطري في العصر الحديث • وعمل ريد النقدي واضح وحاد في جميع الحالات ، ولو أن آراءه الايجابية الخالصة لا تنبعث من كتاباته بمثل الوضوح الذي تظهر به مواضع التناقض ومواضع النقص التي يشير إليها عند كل من لوك وباركلي •

(ز)

زينون الأكتيومي : ولد في كتيوم من أعمال قبرص (حوالي ٣٣٣ - ٢٦٢ قبل الميلاد) ، فيلسوف يوناني ومؤسس المدرسة الرواقية التي استمدت اسمها من الرواق (البهو ذي الأعمدة) حيث كان زينون يلقي دروسه ، ذهب إلى أثينا في عام ٣١٢ - ١١ فاستمع إلى دروس بوليمون رئيس الأكاديمية ، ودرس الجدل على يدي ستيليون وديودورس التابعين لمدرسة ميغارا ولكنه كان شديد التأثر بأقريطس الكلبي ، أما أقريسيبوس وهو الرئيس الثالث للمدرسة الكلية فقد كانت غزارة إنتاجه العظيمة وسلطانه النافذ ، سببا في صعوبة تسلسل تعاليم هذه المدرسة إلى زينون ، بيد أنه ليس ثمة شك في أن النظريات الأساسية وعلى الأقل مجمل المذهب انما تعزى إلى المؤسس • نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية في المذهب الكلبي وهي الخاصة بالاكتهاء الذاتي للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى في مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع

وتخلص فيها من كل أنواع التحديد التي كانت تقيد تأكيد كانت على كرامة الفعل الحر ومنزلته اللتين لا نظير لهما . وعند سارتر ، وهو فيلسوف ملحد ، أن الناس هم الذين يخلعون على العالم ما قد يوصف به من النظام والمعنى ، ويبدو أن سارتر قد تأثر في بعض المواضع بصورة انسان مثل برومثيوس في عالم لا يوجد فيه زيوس يشده بأغلال الى الصخرة اللهم الا أوهامه التي لا يرضى عنها كل الرضى ، وواجب الفيلسوف بازاء ما ينجم عن تلك الأوهام من نتائج تربكه وتضلله (وسارتر هنا يكتب على غرار ما يكتب القصصى الحق) ، واجب الفيلسوف هو أن يساعد الناس بوساطة الفكر على أن يحرروا أنفسهم . وهنا يمكن ادراك نوع من القرابة بين طريقة سارتر وبين التحليل النفسى كما يمارسه أصحابه ، ولكن هناك مواضيع أخرى يبدو سارتر فيها أنه يعتبر هذه الحرية شيئاً مفرعاً يتمثل في العبء الذى تلقىه على عاتق الناس ، وأغنى به عبء اتخاذ القرارات التى تأتى مضادة لما هو واقع فى الخارج .

وان ما ينسجه سارتر من أنماط عقلية - نسجا يستمد خيوطه من فكرة الحرية - يوشك ألا يكون ذا طراز ثابت ، فأحيانا تكون الحرية اسما لحالة من الاستقرار والشفافية فى الحياة تنفلت دائما من الانسان فى سلوكه الخلقى لكنها ما تنفك تغريه بالدنو منها ، وفى أحيان أخرى تكون فى الواقع بمثابة العنصر الجوهرى للوجود الانسانى المتميز ، وتكون على سبيل الافتراض قابلة للتطابق مع « حرية الامكانيات المفتوحة » التى دافع عن حقيقتها وأهميتها فى العصر الحديث الأخلاقيون البريطانيون من ذوى العقول الميتافيزيقية من أمثال ١٠١ . تيلر . و س . ١٠ . كامبل ، وتكون فى مواضع أخرى قريبة من اسم يراد به صفة تصف الحياة التى تتجلى بالضرورة فى أى مجتمع يكتب فيه أدب عظيم يستمتع به قارئوه ، وفى موضع آخر (كما يدل عليه ما قد أسلفناه) تجيىء فكرة الحرية دالة على معنى ميتافيزيقى هو عدم انفلاق

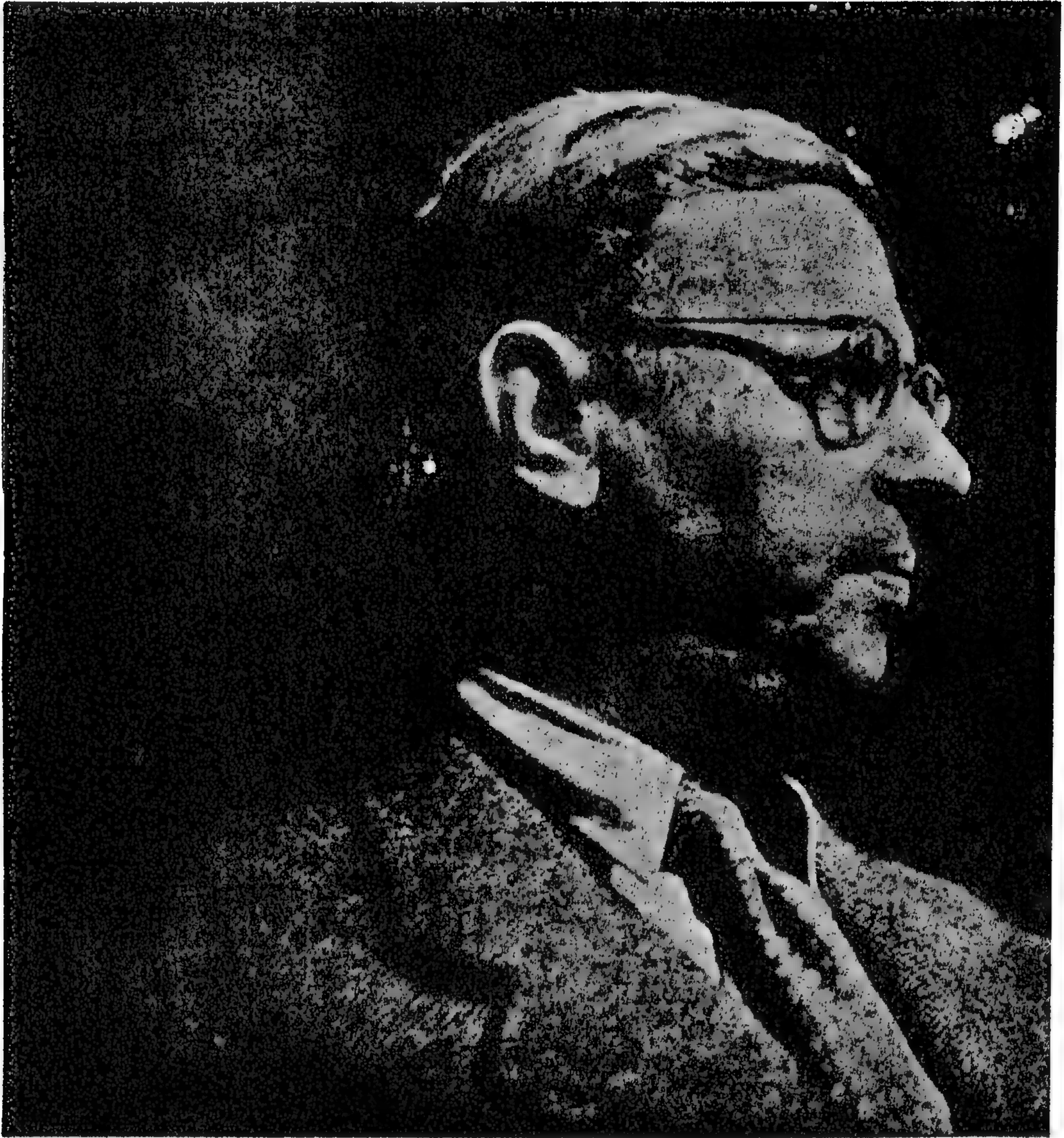
أن تكون متماثلة مع أجزاء الزمان . ولقد اعتقد الفيشاغوريون أن الأشياء مؤلفة من وحدات منفصلة ، ويظن كثير من الباحثين أن زينون كان يهاجم بصفة خاصة ذلك النوع من الكثرة الذى قالوا به ، ومع ذلك فإن حججه - فيما يبدو - يصح أن توجه الى المذاهب التعددية الأخرى بصفة عامة . وكثير من هذه الحجج كان ينطوي على مغالطة ، اذ كان زينون قد فاته أن مقدار المتوالية الهندسية اللامتناهية يكون لامتناهيا اذا كانت النسبة المشتركة أقل من (١) . انظر أيضا الايليون والفلاسفة قبل سقراط .

(س)

سارتر ، جان بول : (١٩٠٥ -) روائى وكاتب مسرحى وفيلسوف فرنسى ، ولد فى باريس فى ٢١ يونية ١٩٠٥ ، وهو مؤسس « مجلة العصور الحديثة » .

نشر كتابه الفلسفى الأساسى وهو « الوجود والعدم » فى عام ١٩٤٣ ، وعلى الرغم من أنه كتاب جد طويل الا أن المؤلف قد حدد مجاله تحديدا تاما ، وكتابه الرئيسى الثانى « الانسان » الذى يحتوى فى الواقع على آراء مؤلفة فى الأخلاق أعلن أنه وشيك الظهور منذ عام ١٩٥٥ ولكنه لم يظهر حتى الآن ، وكذلك مجلده الرابع والختامى لروايته النى تخيل فكرتها تخيلا مفصلا وهى المسماة « سبل الحرية » ، لم يعرض منه الا شذرات طويلة ظهرت فى مجلة « العصور الحديثة » . وتحتوى مؤلفاته المنشورة كذلك على دراسات فى التخيل وفى طبيعة الأدب ، كما تحتوى على قصص ومسرحيات .

اشتهر سارتر من حيث هو فيلسوف بأنه « وجودى » ، ويميل الشراح الى أن يجدوا أسلافه العقلين فى هيغل وكيركجارد ؛ على أنه مما يدعو الى البحث أنه أقرب الى فشته فى الروح منه الى أى من الآخرين ، اذ يعالج فكرة الحرية الانسانية فى بعض الأحيان بوسائل قريبة - بشكل يدعو الى الدهشة - من تلك الوسائل التى تطرف فيها فشته



سارتر ، جان بول (۱۹۰۵ -)

الكون الذى لا خالق له ، ولهذا فليس أمامه الا الجهد البشرى يستمد منه أى طراز يتطرز به ، وفى لغة الميتافيزيقا التقليدية يكون معنى ذلك أن الناس أسباب أولية وليسوا أسبابا ثانوية .

ولئن انتمى عمل سارتر بمعنى من المعانى الى تقليد أولئك الذين وجدوا فى فكرة الحرية المبهمة والمحيرة ولكنها باعثة على النشوة نقطة ابتداء فى البناء التأملى ، فقد تميز سارتر بلطافة الظلال التى تحمل قارئه على الاقتناع ، والتى اختصت بها تحليلاته الاستبطانية للمواقف الانسانية . ولئن لم يبحث سارتر على الاطلاق بأسلوب الفيلسوف النقدي « علمنا بالعقول الأخرى » فان عمله يكشف عن حساسية غير عادية لمناهات الوعي البشرى التى تشتبك فيها الخيوط . ويميل سارتر دائما الى مذهب الأنا وحدية (نظرية انحصار الذات فى نفسها) فهو يجد فى صور العلاقات بين الناس فى المجتمع ، وهى ما قدره هارسيل تقديرا عاليا ، مصادر تهدد كيان الشخصية الفردية. اذ أنها تهيب أمام الانسان فرص خداعه لنفسه وفرص التخفى وراء قناع ، وان مسحة من التشاؤم لتسرى فى مناقشة سارتر للعلاقات الانسانية ، وهى مسحة تبدو فى كل من رواياته وكتبه . بيد أن دقة تحليلاته توضح فى أفضل حالاتها الأسلوب الذى تبدو أحيانا معه المشكلات الفلسفية النقدية مثل مشكلة « علمنا بالعقول الأخرى » كأنما هى محلولة فى واقع الأمر ، وذلك عن طريق الوصف المستوعب المدعم ثم إعادة الوصف إعادة تستغرق مجال المشكلة التى تكون موضع البحث .

وكذلك حين يتعرض سارتر لموضوع « فلسفة العقل » ترى دراساته فى الخيال وفى الأدب تساعد القارئ البريطانى المعاصر على تقدير الاضافة الحقيقية التى قدمها الكتاب من ذوى العقول المستقلة الذين يجرون على التقليد المثالى من أمثال ر . ج . كولنجوود ، الى مشكلات تلك الفلسفة . وان مدى الأمثلة التى فى وسع سارتر أن يسوقها ليوسع من احساس القارئ بما يعنيه ذلك « العقل »

الذى يتناوله تناولا فلسفيا ، ويعد سارتر بالنسبة الى أولئك الذين يرون أن عمل «فلاسفة العقل» عمل نقدي فى أساسه ، يعد تصويبا قيما من شأنه أن يصحح الاتجاه الى التقليل من شأن الشخص الذى يتصدون لتحليل ميوله الذهنية وأفعاله واختياراته وتأملاته وأحزانه ، فيصورونه قزما من قش ، فالجهود التى كثيرا ما تكون عشوائية والتى يبذلها الناس لكى يكونوا على وفاق مع وجودهم ، وهى الجهود التى يعبر عنها سارتر فى مؤلفاته ويشهد عليها ، هى أحد عناصر المشهد البشرى التى لا يمكن للفيلسوف التحليلي أن يفض عنها النظر . وعلى ذلك فان نشر سارتر لكتابه « الانسان » لابد أن يكون متزقبا بكل حماسة .

وسارتر من حيث هو روائى ينقصه على الجملة ذلك الامتياز الكبير الذى نجده على سبيل المثال عند البيركامى فى رواية «الطاعون» (على الرغم من أن شيئا مما كتبه كامى لم ينسب أغوار الملل التى وصلت اليها سيمون دى بوفوار فى «حكام الصين» ١٩٥٤) ، وتشهد رواية سارتر « سبل الحرية » باستغراقه العميق فى الأمور السياسية وخصوصا مسألة الشيوعية كما تبدت للمفكرين الفرنسيين ؛ وعلى الرغم من أن المفكرين الماركسيين قد نقدوا أساليب الوجوديين نقدا شديدا الا أن سارتر نفسه فى بداية العقد الحاضر انحاز لنقطة الارتكاز فى الحزب الشيوعى وظل ثابتا على العهد حتى انعقاد المؤتمر العشرين للحزب ووقوع المأساة المجرية فى عام ١٩٥٦ ، والى هذه الفترة يرجع اختلافه مع كامى ، كما يرجع شغف كامى بدراسته الممتعة للثورة من حيث أنها ظاهرة انسانية (الناشر ١٩٥١). ولاقى اتجاه سارتر نقدا حادا من زميل سابق ودارس مثقف للماركسية وهو م . موريس ميرلوبونتي ، الذى عقب على تحليل سارتر الممتاز للأخلاق الستالينية فى (الانسانية والفرع) ١٩٤٨ بمقال فى الجدل بعنوان « مغامرات الجدل » ١٩٥٥ ، وعلى الرغم من أنها استهدفت سارتر استهدافا صريحا الا أن قيمتها أكبر من أن تكون سريعة الزوال من حيث هى اضافة فى فهم معنى الجدل ودوره فى النظرية الماركسية وتطبيقها .

ويبدو ازدواج موقف سارتر نحو الحزب الشيوعي ذا دلالة عندما نحاول أن نفهم فكره ، ففي تأييده لقضاياه أراد سارتر أن يحرر نفسه من خداع الذات « الايمان الرديء » الذى اعتقد أنه داء متمكن من الأحكام الأخلاقية التقليدية . وبالإضافة الى ما تقدم ، فانه على الرغم من أن الماركسية - اللينينية نظرية جبرية ، فان لينين الذى أظهر نفسه فى الخلاف - كالذى نشب مثلاً حول معقولية فلسفة العلم الوضعية - أقول انه أظهر نفسه فى صورة المؤيد الذى لا يلين عن العقيدة الماركسية الا أنه كشف كذلك فى مجال العمل الثورى فى العقد الثانى من القرن ، كشف عن شيء من الامكانيات الهائلة للفعل الحر الذى وضعت خطته وتم انجازه بعزم وتصميم . وهاهنا اجتمعت صورة « برومثيروس المنتصر » بقوتها الجذابة فضمت تلك القوة الى قوة الصورة الأخرى التى هى صورة الانسان الكادح المعذب اللامنتمى .

وان تقديرنا تقديراً عادلاً لتأملات سارتر ، مع ذلك المزج العجيب عنده بين الاستبطان المتطرف وبين النفعية الصريحة ، وبين توكيده لحياة الفرد الباطنة وثقته ثقة عمياء فى امكانيات الابتكار الانسانى فى تغيير صورة العالم ، أقول ان ذلك التقدير العادل يجب أن ينتظر حتى ينشر كتابه فى الأخلاق .

سانتيانا ، جورج : (١٨٦٣ - ١٩٥٢) ولد فى اسبانيا وذهب الى الولايات المتحدة الأمريكية فى عام ١٨٧٢ ، وتعلم فى بوسطن ثم فى جامعة هارفارد . وعلى الرغم من اسهام سانتيانا فى تحرير كتاب « مقالات فى الواقعية النقدية » الا أن فلسفته تعارض فى أن تكون ممثلة لمدرسة واحدة .

كان سانتيانا شاكاً لا يهادن فى الشك ، ومع ذلك فان فلسفته فى أساسها عبارة عن صيغة متطرفة للنظرية الأفلاطونية عن الماهيات ، وهو

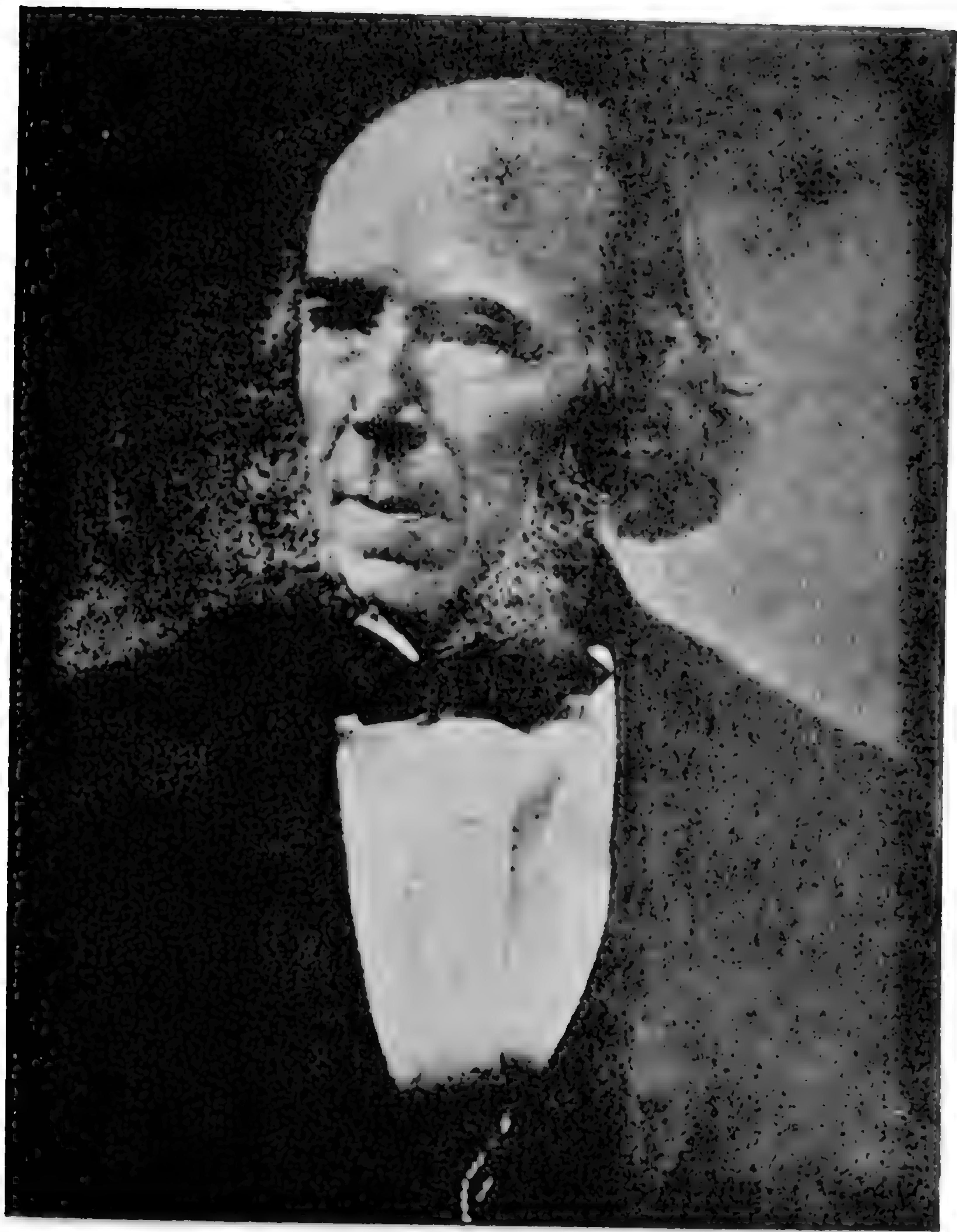
باعتباره شاكاً يؤكد أنه لا يمكن إقامة البرهان على وجود أى شيء من الأشياء ، وأن كل المعتقدات الخاصة بالوجود انما أقيمت على أساس من « الايمان الحيوانى » اللامعقول . ومع ذلك فهو باعتباره واقعياً أفلاطونياً يؤكد أن لدينا معرفة يقينية ثابتة وضعية عن عالم الكليات الموجودة وجوداً حقيقياً وهى التى يسميها « ماهيات » ، أما القنطرة المفترضة بين هذين الجانبين من تفكير سانتيانا فهى الزعم بأن الماهيات (التى هى واقعية وغير واقعية فى آن) ليس لها وجود فى العالم الفعلى الخارجى .

ولقد استخدمت كلمة « واقعى » فى الفقرة السابقة بالمعنى الأفلاطونى ، على أنه يجب أن يضاف أن سانتيانا بوجه عام لم يستعمل الكلمة على هذا النحو ، « فلأن يكون الشيء واقعياً » معناه عنده أن يكون موجوداً فى المكان وفى الزمان . وهو يؤكد أن الحقيقة كلها مادية بهذا المعنى ولذلك تراه فى مخططة الميتافيزيقى يجعل « عالم المادة » هو الواقعى أساساً ، وتبعاً لهذه الطريقة من الحديث تكون الماهيات عقلية فقط ، وهكذا يحاول سانتيانا بطريقة مبتكرة أن يجمع بين الواقعية والمثالية .

وهناك فى فلسفة سانتيانا اتحاد آخر غريب هو ذلك الذى يقيمه بين المذهب الطبيعى المتطرف وبين الرومانسية الجمالية المفرقة فى الحساسية . فعلى الرغم من أن سانتيانا بوجه عام يعد فيلسوفاً أمريكياً ، الا أن مزاجه مزاج اسباني وهو مزاج البحر المتوسط ولم يتجنس قط بالجنسية الأمريكية . ولقد حاول سانتيانا أن يكون « صارم الفكر » من الناحية العقلية ولكنه كان من الناحية العاطفية غاية فى « اللين » ، أما فكرته الأساسية فى الجماليات وهى أن الجمال شعور تجسم فى موضوع ، فقد مكنته من التعبير عن كلا الاتجاهين . واستطاع سانتيانا أن يوحد بين أغلظ وصف طبيعى لما يوجد فى المكان والزمان (حجارة النحت،



سانتيانا ، جورج (۱۸۶۳ - ۱۹۵۲)



سینسر ، هربرت (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳)

ولوحة التصوير ، والموجات الصوتية فى الموسيقى) ، وبين أهدف تقييم المضمون الفكرى فى العمل الفنى ، ولقد ساعده فى ذلك تمييزه الميتافيزيقى بين « واقعية » المادة و « مثالية » الماهية اذ كان هو نفسه شاعرا ذا موهبة عظيمة ، وكانت الخاصية الأدبية لنثره جد عالية بوجه عام .

وفى الدين أعلن سانتيانا مرارا مذهبه الطبيعى ومذهبه المادى مؤكدا أن جوهر الدين هو الأسطورة والشعر ، وعلى أية حال فقد كان سانتيانا من الناحية العاطفية تابعا للكنيسة الكاثوليكية الرومانية تبعية لا تردد فيها ، ولم يخف أبدا ازدرائه الشديد للعقيدة البروتستانتية ، وفى مؤلفاته المتأخرة (على سبيل المثال فى « فكرة المسيح فى الأناجيل ») بين أن عقيدته الكاثوليكية أعمق من أن تكون عقيدة سطحية ، هذا وقد أمضى سانتيانا السنوات الأخيرة من حياته فى صومعة كاثوليكية فى روما .

سبنسر ، هيربرت : (١٨٢٠ - ١٩٠٣)
انجليزى ، قليلا ما يقرأ اليوم ولكنه نال شهرة كبيرة ذائعة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، وفى كتابه « مذهب الفلسفة التركيبية » استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور باعتباره فكرة تضم أشنتات تلك العلوم فى وحدة ، وعلى الرغم من أنه لا الفلاسفة ولا العلماء المعاصرون ولا الذين جاءوا فيما بعد وجدوا فى ذلك الاستعراض ما يكفى من حيث الدقة والوضوح ، إلا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الدارونى وبالمناهج الطامحة التى كانت ترمى الى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

ذهب سبنسر فى كتابه « المبادئ الأولى » الى أننا لا يمكننا أن نحصل الا على معرفة بالظواهر ولكن فى مقدورنا مع ذلك أن نستدل على « ما لا يمكن معرفته » ، وهو قوة لا تدرك هى مصدر الظواهر التى أهمها « قانون التطور » الذى صاغه

سبنسر صياغة غامضة على النحو الآتى : « التطور هو تكامل المادة وما يصحابها من تشتت الحركة تشتتا وتكاملا تنتقل المادة فى أثنائهما من حالة التجانس المفكك غير المحدود الى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود » . وفى مقال له بعنوان « التقدم : قانونه وعلمته » عرف سبنسر التقدم كذلك بأنه الانتقال من حالة التجانس ، وهكذا وحده سبنسر بين التطور والتقدم توحيدا يدل على طابع فكره ، واستطاع أن يزعم « أن التقدم ليس غرضا من الأغراض ، ولا هو شئ فى استطاع الانسان توجيهه ولكنه ضرورة نافعة » . وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقا على نشر كتاب دارون ، كما كان قائما على عمل علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذى يميز الأشكال العليا من الكائنات العضوية هو زيادة التخصص فى الوظائف وفقر الأعضاء .

والحياة كما عرفها سبنسر هى الموامعة المستمرة بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية ، ولأن يحيا الكائن الحى معناه أن يكون قادرا على تكيف طبيعته الخاصة تكييفا مستمرا ليكون أقدر على معالجة بيئته ، وتلك هى وجهة النظر الأساسية فى كتاب « مبادئ علم الأحياء » وكتاب « مبادئ علم النفس » الذى يتبع كتابه « المبادئ الأولى » فى الفلسفة التركيبية . ولقد زعم سبنسر فى كتابه « مبادئ علم الأخلاق » زعما يتفق مع بقية فروع مذهبه ، وهو « أن مبادئ الأخلاق قائمة على أساس طبيعى » لأن النتائج الأخلاقية تلزم عن قانون التطور العام ، فالانسان قادر على التغير بصور لا نهاية لها عن طريق التكيف مع الظروف وبخاصة التغير من الحياة الوحشية الى الحياة المدنية المستقرة ، وفى هذا التكيف يجمع الانسان سمات الأنانية القديمة ليطور سمات أخرى جديدة بوساطة ما عنده من مبدأ التعاطف . وما المبادئ الأخلاقية الا القواعد التى تساعد على حياة الحضارة المتوافقة التى أعيد تنظيمها لتكون أكثر ملاءمة ، ويمكن الاعتراف بعنصر اللذة اعترافا مشروعا طالما أن « اللذة ترقى الوظيفة » وقانون التطور يؤكد أن الأفعال التى نجدها سارة هى

نفسها الأفعال التي تنحو نحو أن تكون ذات قيمة تجعلها صالحة للبقاء ؛ وما تزال محاولة سبنسر أن يستخلص نتائج الأخلاق من مبادئ التطور تجد لها مقلدين في الوقت الحاضر .

سبينوزا ، بندكت دو : (١٦٣٢ - ١٦٧٧)

ولد في امستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السادس عشر ، وكانت أسرتهما قد انحدرتا أصلا من أسبانيا . وقد ربي سبينوزا ليتكلم الأسبانية والبرتغالية والعبرية ، ولكنه كان أقل الماما بالهولندية . التحق بمدرسة يهودية عالية في امستردام ، وتابع الدروس المألوفة بما في ذلك دراسة التلمود وكتب موسى الخمسة ؛ وكان أحد معلميه واسمه الحاخام منشه بن اسرائيل هو الرجل الذي تفاوض مع كرومويل بشأن عودة اليهود ثانية الى انجلترا . وفي سن الثامنة عشرة ، ذهب سبينوزا الى معلم هولندي يدعى فان دن اند بقصد أن يتعلم اللاتينية وأن يدرس « العلم الجديد » ؛ فدرس مؤلفات كوبرنيك وجاليليو وكبلر وهارفي وهوجنز وديكارت .

كان والد سبينوزا مبعلا وبارزا بين أفراد الجالية اليهودية ، وكان أكثرهم من المرتدين عن الكاثوليكية التي فرضت بالقوة في أسبانيا ، وكانت هولندا ملاذا عاما للمضطهدين ، وإلى جانب الجالية اليهودية كانت توجد شيع بروتستانتية من جميع ألوان العقيدة ، وكان زعماء الجالية اليهودية بطبيعة الحال شديدي الرغبة في أن يؤلفوا جبهة متحدة ، وألا يجلبوا عارا لجيرانهم الهولنديين بسبب أية علامة تدل على الإباحية أو الإلحاد . ويبدو أن سبينوزا كان يرغب في الانصراف الى حياة هادئة فيذهب الى « كنيس اليهود » ثم يتابع دراساته ، وكان قد كون لنفسه نظرة ناقدة للتفسيرات المتواترة للإنجيل ولكنه لم يشأ أن يقلقل عقائد الآخرين . وحتى موت والده لم يرغمه أحد على الإفصاح عن نزعتة المضادة للمتواتر ، لكنه عندئذ دخل في قضية قانونية مع أخته غير

الشقيقة حول أملاك أبيهما ، وبعد أن كسبها ، تخلى عن ميراثه ولم يأخذ الا « سريرا طيبا وملاءة له جيدة » . وفي أثناء التنازع أثرت عقيدة سبينوزا ومدى مساهمتها للمتواتر ، وعرض عليه زعماء معبد اليهود معاشا قدره ١٠٠٠ فلورين اذا هو تخلى عن فان دن اند وانضوى تحت لواء العقيدة ، ورفض سبينوزا فحرم من الكنيس وعلى أثر ذلك انتقل الى إحدى ضواحي امستردام . ومجساة للعرف اليهودي الذي يتطلب من كل رجل أن يتعلم حرفة ، أتقن سبينوزا فن شحذ العدسات وعيقلها ، وأخذ يعتمد على هذه الحرفة في كسب عيشه ، فكان يشتغل بها طوال النهار ثم يكب على دراسته في الليل . وفي هذا الوقت غير سبينوزا اسمه العبري باروخ الى ما يقابله في اللاتينية وهو بندكت ، وفي هذه الفترة ألف كتابه «رسالة موجزة في الله والانسان وسعادته» ، وفي عام ١٦٦١ انتقل الى مسكن بمنزل صغير في راينسبورج حيث كتب « رسالة في اصلاح العقل » وهذا المنزل اليوم هو متحف سبينوزا . وفي هذه الفترة أيضا تعرف سبينوزا على هنري أولدنبرج وهو دبلوماسي ألماني في لندن وأحد أعضاء الجمعية الملكية ، ورسائلهما التي استمرت خمسة عشر عاما تلقى ضوءا على بعض النقاط العسيرة في فلسفة سبينوزا . وفي عام ١٦٦٣ انتقل سبينوزا الى فوربورج على مقربة من لاهاي ، وكانت شهرته عندئذ قد عظمت ، وتألقت جمعية لدراسة كتاباته . واستجابة لالحاح أعضاء الجمعية سمح سبينوزا بنشر كتابه « المبادئ الفلسفية لرينييه ديكارت » مع تذييل في « التأملات الميتافيزيقية » ، وسرعان ما ظهرت له ترجمة هولندية ، وأصبحت غرفته في فوربورج مكانا يلتقي فيه الزعماء العقليون في ذلك الوقت ومن بينهم هوجنز وجان دي ويت . وفي عام ١٦٧٣ عرض الأمير الجرمانى على سبينوزا كرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج ولكن سبينوزا رفض عرضه اذ كان يرغب في أن يتركوه ليتابع بحوثه « وفقا لتفكيره الخاص » ، وفي تلك الأثناء كان سبينوزا قد أوشك أن يكمل كتابه « الأخلاق » ولكنه أطرحه جانبا وبدأ يكتب



سینوزا ، بندکت دو (۱۶۲۲ - ۱۶۷۷)

على كتاب سبينوزا الرئيسى الذى هو رسالة ميتافيزيقية الى حد كبير اسم « الأخلاق » وفيه يظهر نظام الكون ومكان الانسان فيه على أنهما معقولان ، فالانسان الحر يجد سعادته فى تبيينه أنه جزء من ذلك النظام المجبر جبرا يشمل به بأسره ؛ فترى هذا الانسان الحر يتمتع أن يجد نفسه فى موضعه الحق وهى متعة تكون مصحوبة بفكرة الله أو الكون . وهذا هو حب الله بالمعنى الذى أراده سبينوزا لتلك العبادة .

فعندما يعمل العقل عملا جيدا موضحا أفكاره ومدركا لما تنطوى عليه تلك الأفكار ، فانه عندئذ يحصل على الأفكار الصادقة وعلى اليقين : « ان من لديه فكرة صادقة يعلم فى نفس الوقت أن لديه فكرة صادقة » (الأخلاق ، الجزء ٢ ، قضية ٤٣) . والأفكار الصادقة يعبر عنها تعبيرا ملائما فى تعريفات يمكن بعدئذ بسطها بطريقة استنباطية تجعل الرابطة بين كل قضية والتى تليها واضحة بذاتها وبذلك نصل الى نسق من القضايا الصادقة ، ومن يسر على هذا النهج يستمتع بمعرفة من المرتبة الثانية ، وهى المعرفة العقلية الاستدلالية (الأخلاق ، الجزء ٢ ، القضية ٤٠ ، الحاشية ٢) . وأما المعرفة فى أعلى درجاتها ، وهى التى من المرتبة الثالثة أى المعرفة الحدسية ، فتختص بالله وحده على الرغم من أن الناس قد يحققونها بقدر يسير ، وهى تحصل عندما نرى الروابط بين أفكار النسق بغير حاجة منا الى السير خطوة خطوة فى الاستدلال . والمرتبة الدنيا من المعرفة هى المعرفة التخيلية التى تجيء عن طريق الادراك الحسى والتخيل ، أو عن طريق العلاقات الغامضة الدلالة والرواية ، وفى الادراك الحسى تنفعل أجسامنا بأجسام أخرى ، وفى التخيل يولد فى الجسم أثر مشابه لهذا عن طريق التداعى . وعلى ذلك فان هاتين الحالتين تقعان فى الخبرة على أنهما جزء فحسب من العملية السببية المعينة ، وان بعض الادراك الحسى والتخيل قد لا يكون مخطئا فى ذاته الا أنه يؤدي الى الخطأ اذا لم يوضع فى سياقه الصحيح ،

« الرسالة اللاهوتية السياسية » وكان ذلك بسبب الثورة العنيفة التى قام بها الغوغاء ضد آل دى ويت بعد أن هزم الانجليز الأسطول الهولندى ، اذ قيل ان دى ويت هو الذى جلب هذه الكارثة على الشعب الهولندى من جراء تسامحه فى الاباحية والاحاد . ولقد عرف سبينوزا الانجيل على أنه مصدر الحياة المعقولة وعقد النية على أن يبين أنه لا يجوز قط أعمال العنف والتعصب ، ونشر الكتاب ولكن رجال اللاهوت سرعان ما أدانوه .

وانتقل سبينوزا فى ذلك الوقت الى امستردام وما أن أكمل كتابه « الأخلاق » حتى عقد العزم على نشره فوشى به الى السلطات مما اضطره الى سحب الكتاب ، وبدأ فى الاشتغال بقواعد اللغة العبرية وترجمة العهد القديم الى الهولندية وكان القصد العملى من ذلك هو مساعدة رفاقه من المواطنين أن يصبحوا على معرفة بالانجيل الذى أسىء تأويله اساءة تدعو الى الأسف ، ولكن هذه المشروعات وقفت فجأة بموته المبكر فى سن الخامسة والأربعين .

أعلن سبينوزا فى أحد كتبه الأولى وهو «رسالة فى اصلاح العقل» أن القصد من كتابه أن يكون عمليا من أوله الى آخره وذلك بالكشف عن « حياة الانسان المباركة » ، واستتبع ذلك بحثا عن الشئ الذى « باستكشافه وحيازته يتاح لى التمتع بنشوة متصلة وسامية الى آخر الأبد » وهذه النشوة أسماها سبينوزا « الحب العقلى لله » وهو يتألف من الفهم الواضح لطبيعة الناس ومكانهم فى الكون ، وكذلك من الفهم الواضح لطبيعة الكون ، والنشوة التى هى سمة جوهرية للحياة السعيدة ، وهذه الحياة السعيدة فاعلية لا غنى عنها من حيث هم كائنات بشرية . والمعرفة عند سبينوزا حال من صفاء الذهن يوصل اليها بتصحيح الفهم تصحيحا يعتمد على تخليصه من الأفكار الغامضة المنهمة التى تنشأ عن الخيال والادراك الحسى وعمما يعوقه من تعلق بالأشياء لا يليق به ، ولهذه الأسباب يطلق

وسياقه الصحيح هو أن مثل ذلك الإدراك الحسى والتخيل ان هما الا حالتان من حالات الجسم وليسا بأجزاء فى نسق الأفكار . وما الخطأ دائما الا نقص فى المعرفة وخلط فى الأفكار لا يرى على أنه خلط ، أما العلاقات الغامضة الدلالة فهى من قبيل كلمة « انسان » و « حصان » التى تمثل على نحو مبهم عددا كبيرا من الجزئيات ، وذلك بخلاف كلمة « بطرس » التى تمثل على نحو واضح فردا له عقل وبدن فى مكان بعينه من النظام المكان زمانى ؛ « فانسان » لا مكان لها فى نسق الأفكار ، أما « بطرس » فقد يفهم على أنه كائن ذو عقل وجسم فى نسق الأجسام - أو الأجسام ذوات العقل - المتفاعلة .

ويتألف كتاب « الأخلاق » من نسق من التعريفات والبديهيات والنظريات ، والتعريفات فى الجزء الأول أساسية وليست مشتقة من أية تصورات أساسية أخرى ، وهى مترابطة ومأخوذة معا كما أنها تشكل أساسا لعلم اللاهوت العقلى وعلوم العالمين المادى والعقلى . ولقد عرف الجواهر بأنه « ما هو فى ذاته ومتصور بذاته » ، وعرفت الصفة بأنها « ما يدركه العقل عن الجواهر كما لو كان يؤلف ماهيته » والتعريف السادس يعادل بين « الله » وبين « الجواهر المؤلف من الصفات اللامتناهية » وهذه التعريفات مأخوذة مع البديهيتين ٣ ، ٤ تنتج فكرة الله على أنه واحد ، لا متناه ، موجود بالضرورة ، يحتوى على الوجود كله ، وهو العلة الوحيدة لكل شيء موجود . والبديهية ٣ هى بديهية العلية ، والبديهية ٤ تعطينا المعنى الخاص « للعلة » عند سبينوزا « فمعرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة وتتضمنها » وهذا معناه أن العلاقة العلية عند سبينوزا هى علاقة المقدمة والنتيجة ، ولما كان الجواهر متصورا بذاته فهو علة ذاته ، أى أنه يوجد نفسه بنفسه وبهذا يكون موجودا بالضرورة . ولا يمكن أن يكون هناك وجودان من هذا القبيل اذ لو كان هناك وجودان

كان لابد لأحدهما أن يفهم على أساس الآخر أو كان لابد لكليهما أن يفهما على أساس شيء ثالث يكون عندئذ هو الجوهر ، وكل شيء ماعدا الجوهر « يتقدم بشيء آخر ، وعن طريقه يمكن ادراكه ، وعلى ذلك فليس ثمة شيء خارج الجوهر .

وليس الجوهر لامتناهيا فى كونه كل ما هو موجود فحسب بل هو لامتناه فى كونه كذلك ظاهرا فى صفات لامتناهية، كل صفة منها تتبدى فيما لا نهاية له من « حالات » تكون موجودة « فى الجوهر ومتصورة به » تحت واحدة من صفاته. غير أننا لا نعلم من بين العدد اللامتناه من الصفات الا اثنتين هما الفكر والامتداد ، وعلى الرغم من تعريف الصفات بأنها « ما يدركه العقل عن الجواهر » فهى ليست عقلية وانما هى مدركة عن الجواهر ، وهى مدركة عن الجواهر كما لو كانت امتدادا لماهيته ، ولقد افترض الفلاسفة خطأ أن الفكر والامتداد جوهران وعلى ذلك خلقوا لأنفسهم بأنفسهم مشكلة هى كيف يفسرون الرابطة بين الأشياء التى « ليس بينها شيء مشترك » ولهذا فلا يمكن تصور أحدها خلال تصور الآخر « (الأخلاق ، الجزء الأول ، البديهية الخامسة) . والفكر والامتداد صفتان من صفات الجوهر الواحد ، وهما لا يتفاعلان بل يتشكل كل منهما فى صور لامتناهية. من حالات تتزامن فى الحدوث ، وأهم حالات « المعية فى الحدوث » نجدها فى الكائنات البشرية حيث تتوازى الأحداث العقلية مع الأحداث الجسدية ؛ وما العقل الا « فكرة الجسد » .

ومجموعة الحالات الامتدادية هى ما تكون الكون فى مجمله ، وهى تدرس على مستويات مختلفة فى علوم الهندسة والميكانيكا والأحياء ، وفى الهندسة تستخدم أفكار النقطة والخط والسطح ، وفى الميكانيكا تدرس الأجسام الصغيرة والحركة والسكون ، وفى الأحياء تكون فكرة النزوع فكرة أساسية فهى « الجهد الذى يحافظ به كل جسم على وجوده الخاص » وهو فى الأجسام البشرية جهد

مصحوب أحيانا بالوعى وذلك حينما يسمى بالرغبة. وان هذه العلوم لتقوم على أساس ثابت هو فكرة الجوهر الميتافيزيقية تجت صفة الامتداد. ولم يقدم لنا سبينوزا بسطا لهذا التصوير تحت صفة الفكر كالذى قدمه بالنسبة لصفة الامتداد ؛ بيد أن ذلك هو ما كان سبينوزا يأمل فى اعداده ، ففى المدخل الى الجزء الثالث يقول « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » وتاما كما أن الجسم البشرى يوصف على أساس « الأجسام الصغيرة » التى يتفاعل بعضها مع بعض فتتحدد حركاتها بالحركات السابقة عليها ؛ فكذلك العقل البشرى يوصف على أساس الفعل والانفعال والأفكار الكاملة ، كما يوصف الحادث العقلى على أساس الحادث السابق عليه . وماهية الفرد هى فى نزوعه ، وتماسك أجزاء الجسم يقابله وعى العقل بوحدته الخاصة به وباتحاده مع الجسم .

ويمكن التعبير عن الفروق بين الأجسام البسيطة بدرجات من الحركة والسكون ، كما يمكن التعبير عن الأجسام المركبة بحركتها وسكونها مضافا اليهما حركة أجزائها وسكونها ، أما الفروق بين العقول فيمكن أن يعبر عنها بدرجات الكمال والوضوح اللذين لأفكارها . والانسان الذى تكون أفكاره واضحة هو الذى يقال عنه أنه حر وفعال بالمعنى الذى تكون فيه أسباب أفعاله داخل طبيعته الخاصة بقدر ما تسمح بذلك طبيعته المتناهية ، ذلك أن أسباب الفعل لأى كائن متناه محال أن تكون كلها موجودة فى طبيعته الخاصة ، فجسمه جزء من نظام مكون من أجسام متفاعلة ، وفى جميع تفاعلاته مع غيره من الأجسام تكون حالته هى حصيلة الأثر الذى ينجم عن طبيعته الخاصة وطبائع الأجسام التى تفعل فيه . والانسان الحر تكون لديه فكرة تامة عن حالته الخاصة اذ يتصورها فى مثل هذه الحصيلة من مجموع الأثر ، وعلى الرغم من أنها قد تكون حالة مؤلمة ، فان الانفعال الملائم يكون هو انفعال الفرح لأن الألم سيبدو له واقعا

موقعه الصحيح . واذا كان الألم قد نتج عن فعل كائن بشرى آخر فان الانسان الحر سوف لا يلومه ولا يكرهه ، فالحب هو « الفرح مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » و « الكراهية هى الحزن مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » والانسان الحر الذى ينظر الى جميع الناس على أنهم أجزاء من النظام الجبرى لا يشعر الا بالنشوة ازاء معرفته حتى ليستحيل عليه كراهية أحد من الناس .

والفكرة الهامة فى تفسير الأفعال الانسانية كما فى تفسير أى حادث آخر هى فكرة السبب وليست فكرة الغاية ، والمثال الأثير لدى سبينوزا على الخطأ هو اعتقادنا فى حرية الارادة ؛ فالانسان يكون على وعى « بأفعاله » بيد أنه يكون جاهلا بأسباب هذه الأفعال ، ولهذا تراه يقول انه قد اختار حرا أن يفعل على هذا النحو لكن هذه العبارة ليست سوى اسم لحالة الغموض التى تكتنف أسباب « أفعالنا » فتجعلها خفية علينا الى حد كبير ، وقد وضعنا كلمة « الفعل » بين قوسين لأن الناس الذين تكون أفكارهم غامضة وقاصرة تسمى فى الاصطلاح الاسبينوزى « انفعالات » ، والتفسيرات الخاصة بأفعال أمثال أولئك الناس انما يبحث عنها فى الظروف المحيطة بتلك الأفعال لا فى طبيعتها الخاصة . وهناك ثلاثة انفعالات أولية هى : الرغبة التى هى النزوع ، والفرح الذى هو انتقال الكائن العضوى الى حالة أعلى من حالات الكمال ، والحزن الذى هو انتقال الى حالة أدنى ؛ وتتركب من هذه الانفعالات الثلاثة جميع الانفعالات الأخرى ، فضلا عن أفكارنا عن الأشياء التى قد تكون متصلة بطريقة ملائمة أو غير ملائمة . ولأن ينتقل الانسان الى مرحلة أعلى أو أدنى من مراحل الكمال ليس معناه أن يصبح أفضل أو أسوأ بالمعنى الأخلاقى ، بل معناه أن يكون أكثر أو أقل فاعلية ؛ فالانسان ذو الأفكار القاصرة انسان سلبى لأن ما يفعله يعتمد على ما يحدث له لا على حقيقة طبيعته كما هى ، فهو « أقل فى مراتب الحقيقة » من الانسان الفعال ،

وشخصيته تكون كأنها الظل ولا تجد التعبير عنها في حياته .

ونظرية سبينوزا في الأخلاق - بناء على ذلك - نظرية نسبية وطبيعية ، « فنحن نسمى خيرا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافع لنا » (الأخلاق ، الجزء ٤ ، احالة ١) أما هو في ذاته فليس خيرا ولا شرا ، وترى الانسان ذا الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطا ملائما بما يزيد من قدرته على الفعل ، أما الانسان السلبي فيربطها بما يرى - خطأ - أنه وسيلة لتحقيق أغراضه ، اذ أنه بهذا انما يضع الانفعال في غير موضعه رابطا اياه بالأشياء بدلا من أن يراه في موضعه الصحيح في جوانب حياته العقلية المتصلة اتصالا عليا بعضها مع بعض ؛ والمدح والذم متساويان في عدم انطباقهما على الفعل الانساني على الرغم من أنهما قد يستخدمان على أنهما سببان في التأثير على أفعال أولئك الذين تقع علينا مسئولية سلوكهم . وليس للرجال الأحرار ما هو أنفع من الحياة في مجتمع من رجال أحرار ، وعلى ذلك فان «الانسان الخير» عند سبينوزا سيكون خيرا بالمعنى المألوف لهذا الكلمة ، فهو سيحاول بطبيعته أن يعمل على أن يكون الآخرون أحرارا وحكماء ، مراعياء. في ذلك أن الكراهية والنفور لا يجديان في معاملة الناس كما انهما لا يجديان في علاقتنا مع الصخور والأحجار. وهو يعلم أن الشيء الوحيد الذي يستحق أن يسعى اليه هو المعرفة ، وأن تحصيلها في صحبة الآخرين أفضل له من تحصيلها وهو منعزل ، ولكنه يعلم أيضا أن كل كائن آخر له نزوعه الخاص به ولا يهم ما قد يكون مخططا فيه من أفكار عن كيف يكون من الأفضل له أن « يبقى على حياته » اذ أن حقه في الابقاء على حياته مساو لحق الرجل الحكيم في ذلك ، ولهذا ترى الرجل الحكيم متسامحا مع الآخرين لا يتدخل في معتقداتهم ما دامت لا تضر سواء في السياسة أو في الدين . وهو يرى أن العقيدة الدينية تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة ،

وأن النظام الاجتماعي يكون كذلك حسنا اذا حقق للمواطنين الذين يعيشون في ظله أمنا ، وقوى « حقهم الطبيعي في أن يعيشوا ويعملوا بغير اضرار بأنفسهم أو بالآخرين » ؛ وما دام الناس يتفاوتون كمالاتهم فتفاوتا فيه كل درجات الكمال كان لابد لبعضهم أن يطيعوا أولى الأمر ، ولهذا كان من أهم الأشياء بالنسبة الى رجال اللاهوت والقادة المدنيين أن يفهموا شروط الحياة الفاضلة .

ولئن كان الاستياء لا يليق بالنسبة الى الناس فهو أكثر ألف مرة في عدم لياقته بالنسبة الى الله ، فالله فوق الخير والشر ، وعلى الرغم من أنه علة الكائنات الكاملة والناقصة على السواء فان قدرته ظاهرة في كليهما على حد سواء ، والعاجز بدنيا أو عقليا انما يكون على ما هو عليه بسبب المكان الذي يحتله في نظام الكون ؛ فالله لم يحاول ثم أخفق في أن يخلق انسانا كاملا « فالمادة بالنسبة له لم تكن تعوزه لخلق كل شيء من أعلى الى أدنى درجة من درجات الكمال ، أو لكي نتكلم بطريقة أكثر صوابا نقول ان القوانين الخاصة بطبيعته كانت من الكثرة بحيث تكفى لخلق كل شيء يمكن أن يتصوره العقل اللانهائي » (الأخلاق ، الجزء الأول ، التذييل) فيجوز للرجل الحر أن يحب مثل ذلك الله وأن يعبدته ، وهو الرجل الذي يرى أنه من غير اللائق أن يتوقع من الله أن يحبه في مقابل ذلك وأن يهتم باحتياجاته وبتعيين ما يحق له من ثواب وما يحق عليه من عقاب . فالانسان الذي يحب الله لا يرتقب الحياة الأخرى ، فربما كانت هذه الحياة الدنيا حياة نعيم اذا ما فكرنا بطريقة كاملة ، لأننا عندئذ قد نفكر في أفكار الله ونشارك الله في غبطته بمعرفة ذاته ، أي أن نشارك في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ؛ والى هذا القدر قد يكون الخلود نصيبنا :

ستروسن، بيتر فردريك : (١٩١٩ -)
زميل بكلية الجامعة باكسفورد، شهر أكثر ما شهر

هو أننا بقولنا عن شيء ما أنه خير فأنما نعني أننا راضون عنه ، ونحاول أن نجعل الآخرين يحسون ازاءه بنفس الرضى . ويذهب ستيفنسون كذلك الى أننا فى مجرى الحديث الأخلاقى نستطيع أن نقوم بمحاولة استمالة الآخرين لكى يتفقوا معنا بيد أن الدليل المنطقى لا يجوز تطبيقه على مثل ذلك الحديث ؛ ولا شك فى أن الكتاب بمثابة الشرح الكلاسى للمذهب الانفعالى فى الأخلاق . وبحث ستيفنسون عن « التعريفات الاقناعية » المنشورة فى مجلة « عقل » Mind كان له كذلك تأثير كبير ؛ ففيه يحاول ستيفنسون أن يدل على أن التعريف غالبا ما يكون محاولة مستترة لوضع الشيء المعرف فى عبارة مقنعة أو غير مقنعة . ولقد كتب ستيفنسون كذلك عددا من البحوث فى علم الجمال ، وعلى الرغم من أن كتابته تجرى مع تيار التراث الأمريكى الا أنها تدل بوضوح على تأثيره بالفترة التى قضاها دارسا بجامعة كيمبردج بانجلترا عندما كان فتجنشتين يدرس هناك .

سدجويك ، هنرى : (١٨٢٨ - ١٩٠٠)
فيلسوف انجليزى ، أستاذ كرسى نايتبردج للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج منذ عام ١٨٨٣ حتى وفاته ؛ كان طوال حياته الرشيدة يمثل رجل كيمبردج ، وكان نتاجا يحمل طابع تلك الجامعة بأكمل معانيه . كتب فى الاقتصاد كما كتب فى الفلسفة وكان عضوا مؤسساً لجمعية البحث فى الروحانيات كما كان أول رئيس لها .

والكتاب الذى يذكر به سدجويك هو « منهج علم الأخلاق » الذى نشر فى عام ١٨٧٤ ولكنه نصح ووسع فى الطبقات التالية ، وفيه اتخذ سدجويك موقف مذهب اللذة فى المنفعة ولكن بعد أن تعرف على جوانب المشكلات الأخلاقية المتعددة تعرفا أكثر وضوحا ؛ وبعد أن عالج المشكلات التى أثرت معالجة أكثر احترافا عما هو شائع . فبعد أن أنكر سدجويك امكان تعريف المصطلحات الأخلاقية بمصطلحات غير أخلاقية مضى فى قوله

بما ألفه فى فلسفة المنطق ، وفى كتابه « مدخل الى النظرية المنطقية » ١٩٥٢ ناقش طبيعة المنطق الصورى العامة ، مهتما بصفة خاصة بعلاقة النظم الصورية بما يجرى به الحديث العادى فى لغته « غير الصورية » ؛ وبصفة عامة اتجهت هذه المناقشة الى اظهار أن الهوية بين الكلام الصورى واللاصورى أوسع مما يظن أصحاب الدراسات التقليدية عن طبيعة المنطق . وفى بحثين مهمين عن « الصدق » نقد ستروسن نظريات الصديق السيمية والتطابقية ، وبسط وجهة النظر القائلة بأن قولنا عن جملة انها « صادقة » لا يؤدى مهمة تقريرية ولا وصفية ، بل يستخدم ليؤدى فعل اثبات أو تأييد بالنسبة لعبارة ما . وفى بحث له بعنوان « فى الاشارة » نقد ستروسن نظرية وسل الشهيرة الخاصة بالعبارات الوصفية ذاهبا الى أن عبارة مثل « ملك فرنسا الحالى أصلع » تسبق بفرض تفرضه هو وجود ملك فرنسا أكثر مما تقرر ذلك الوجود . وأحدث كتب ستروسن هو كتاب « الأفراد : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية » ١٩٥٩ ، وفيه يدرس الوسائل التى تميز بها الأشياء الفردية بكل صنفها تمييزا فعليا ، ويخلص الى أن تعيين موقع الأجسام المكانية والزمانى أساسى بالنسبة الى جميع ما لدينا من وسائل لتعيين موقع جميع أنواع الأشياء . وهو يسمى هذه الدراسة بالميتافيزيقا الوصفية فى مقابل الميتافيزيقا التأملية ، وهى فى رأى ستروسن تعنى عناية كبرى باقامة مذاهب تصورية جديدة .

ستيفنسون ، تشارلس لزل : (١٩٠٨ -)
فيلسوف أمريكى وأستاذ بجامعة ميتشجان ، يعرف أحسن ما يعرف بكتابه « الأخلاق واللغة » (١٩٤٤) الذى يقدم فيه شرحا مفصلا للنظرية الانفعالية عن معنى الحدود الأخلاقية . وهو رأى ألمع اليه هيوم وذكره اجمالا الوضعيون المناطقة ، لكنه لم يسبق له أن لاقى مثل هذه العناية فى معالجته ؛ والذى يريد أن يقوله ستيفنسون أساسا

جوهرية ؛ فهو نفى ومن القائلين بنظرية الواجب ، وهو أناني ومن القائلين بمذهب التعميم الذي يشمل العالم كله . ولم يستطع أحد أن يتقبل هذا الوضع كما عرضه سدجويك ، لكن اعترافه النافذ الصريح بفضائل الآراء المتعارضة هو الذي يعطى الكتاب الكثير من قيمته .

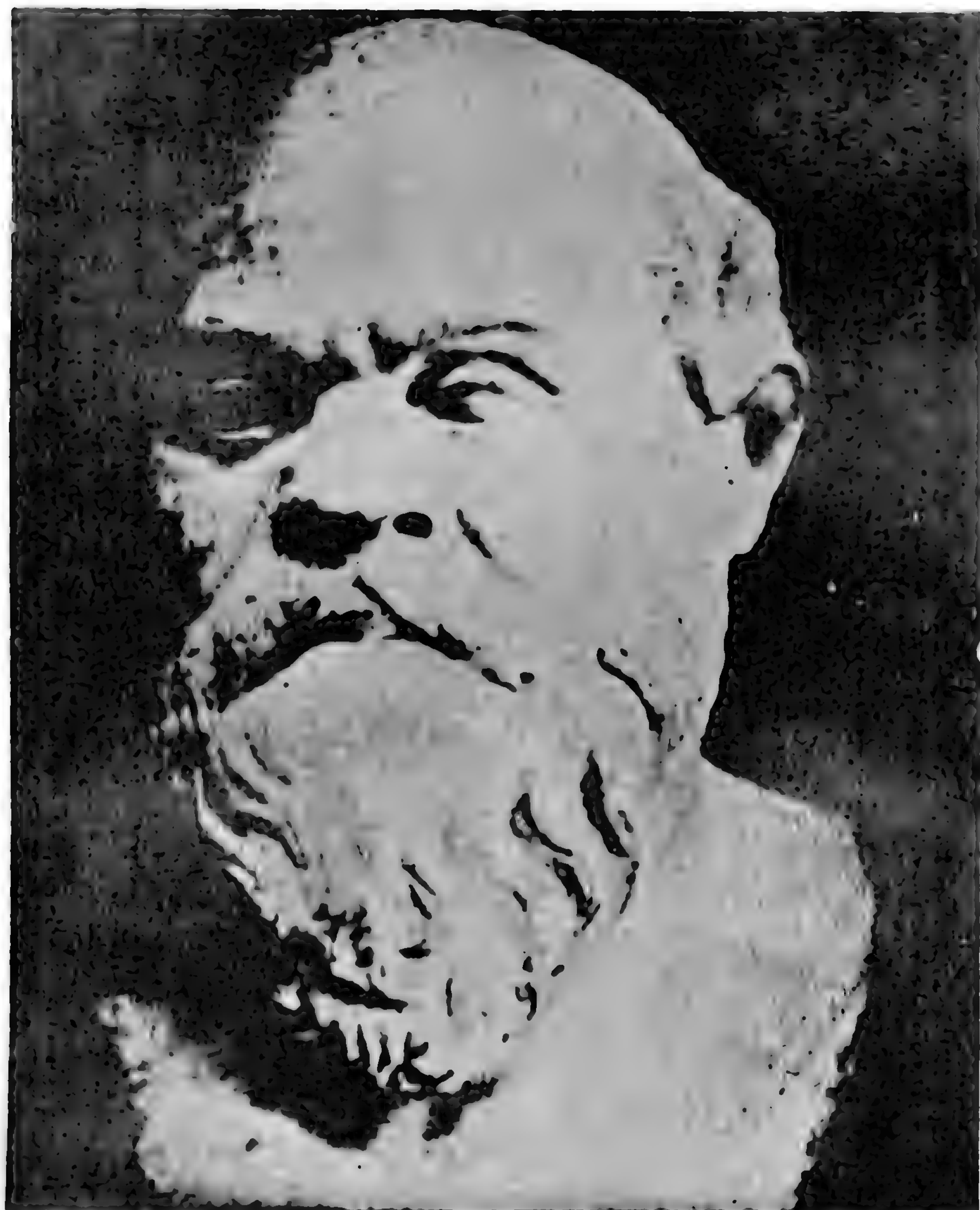
سقراط : (٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد)

فيلسوف يوناني من أثينا ، لا نعلم عنه شيئا مؤكدا إلا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافا ، وأن هؤلاء الكتاب أبعد ما يكونون عن المؤرخين المدققين ذوي الضمائر من أمثال ثيوكديدس . ولم يترك سقراط كتابات خاصة به وربما لم يكتب شيئا على الإطلاق ، وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والحاطنة قد جاءتنا عن طريق أرسطوفان وأكسانوفان وأفلاطون ممن عاشوا في هذا الجزء أو ذاك من سنوات عمره ، أو عن طريق أرسطو الذي ولد على الأرجح بعد حوالي ثلاثة عشر عاما من العام الذي ، تبعا لرواية أفلاطون ، حوكم فيه سقراط وحكم عليه بالموت « لافساده للشبان وعدم اعتقاده في آلهة المدينة » .

١ - شهادة أرسطوفان : ان الحقيقة الوحيدة التي يشترك فيها جميع هؤلاء الكتاب الأربعة هي أنه كان يوجد هناك فيلسوف يسمى سقراط ، وأما ما عدا ذلك فان صورة سقراط كما يقدمها أرسطوفان في مسرحية « السحب » لابد من رفضها رفضا باتا لأنها لا تحتوى على شيء يتفق مع أقوال الثلاثة الآخرين ولا على شيء شخصي أو غير مألوف ، بل تكاد تبدو على العكس من ذلك هي نفسها الفكرة العامة عن السوفسطائي في ذلك الوقت خلع عليها اسم « سقراط » ثم قنعت بقناع يشبه الملامح التي أجمع القائلون على أنها هي ملامح سقراط الحقيقي .

٢ - شهادة أكسانوفان : لدينا « ذكريات سقراط » لأكسانوفان وهو كتاب يقع في حوالي ١٨٠ صفحة، ويحتوي أساسا على محاورات قصيرة

بأن الأخلاقية مؤسسة على حدس أخلاقي قبلي مؤداه « أننا ينبغي أن نسعى الى اللذة » لأن اللذة هي الخير الوحيد الأسمى ، وكل معرفة أساسية أخرى في الأخلاق إنما تبحث طريقة توزيع اللذة توزيعا أمثل ؛ وهكذا نرى أن الحالات المتشابهة ينبغي أن تعالج معالجة متشابهة وأن « الخير لاى فرد من الأفراد ليس بذى أهمية أكبر ، من وجهة نظر الكون ، من الخير المماثل له بالنسبة الى أى فرد آخر » . ومن هذه النقاط الأساسية يستخرج سدجويك مبدأ الاحسان ومؤداه أن « كل فرد ملزم أخلاقيا بأن يراعى الخير الخاص بأى فرد آخر بمقدار ما يراعى الخير الخاص به » ، وعند سدجويك أن الناس في مجال العمل إنما يتأثرون في أخلاقهم بقواعد السلوك لا بمبادئ عامة هي مبادئ مذهب اللذة العامة . وهو نفسه راغب في قبول هذه القواعد السلوكية على أساس أنها وسائل تؤدي الى الغاية النفعية ، لكن هذا الموقف يعقده أن سدجويك وجد نفسه مضطرا لأن يسلم بالمبدأ القائل بأنه « ليس من المعقول بالنسبة لى أن أضحي بسعادتي من أجل غاية أخرى » اذ أنه مبدأ يراه واضحا بذاته ، وهو نفسه مذهب الأثرة العقلية في الأخلاق . وكان سدجويك على وعى تام بالمباينة الظاهرة بين هذا المبدأ وبين المبدأ الآخر ، وأعنى به مذهب اللذة العامة الذي هو الشق الثانى الذى يدافع عنه ، وهو يرى أن هذه المباينة هي المشكلة الأساسية في الأخلاق ، ولكنه يغود فيجد نفسه غير قادر على أن ينكر فى اخلاص لا المبدأ الخاص بمذهب الأثرة ولا المبدأ الخاص بالاحسان . وهل يحل هذه المعضلة بافتراض أن الكون قد نظم تنظيما من شأنه أن الأثرة والاحسان العام لا يكون بينهما تعارض قط ، واننا نستطيع أن نتبع مبدأ الاحسان واثقين من أننا لن نجور بهذا على المبدأ العقلى الخاص بمذهب الأثرة ، وهكذا يحاول سدجويك فى حرصه على أن يصون أوجه الحياة الأخلاقية كلها ، يحاول التقريب بين عدد من المواقف التى ينظر اليها عادة على أنها متعارضة تعارضا



سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق م)

٣ - أنه بحث عن الماهية أو عن « ما هو الشيء » .

٤ - أنه سعى الى الاستدلال القياسى ، وهذا معناه أن يحصل على البراهين اليقينية .

٥ - أنه استخدم أيضا الأدلة الاستقرائية.

٦ - أنه لم يجعل الكليات أو التعريفات مستقلة فى وجودها .

وسادس هذه النقاط التى ناقضها أفلاطون سوف ننظر فيها قرب نهاية هذا المقال ، أما النقاط الخمس الأخرى فقد أيدها أفلاطون تأييدا قويا ولم يناقضها أكسانوفان ونتيجة لذلك يحسن بنا قبولها .

٤ - شهادة أفلاطون : وصورة سقراط كما رسمها أفلاطون هى الى حد كبير أكثر الصور غزارة وشمولا ، وسقراط هو المتحدث الرئيسى فى محاورات أفلاطون الأولى والوسيلة حيث تدور محادثته حول طبيعة الفضيلة وحول الفضائل الجزئية وتميل الى رأى القائل بأن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل ؛ فهو يتناول فضيلة بعينها ويسأل عما « هى » آملا أن يجد ماهيتها عن طريق تعريفها تعريفا عاما . وتراه يعرض مناقشاته فى صور قياسية ، وهى أدلة اذا ما وضعت فيها مقدمتان معا لزمتم عنهما قضية جديدة هى النتيجة ، وغالبا ما يؤيد احدى المقدمتين بدليل استقرائى يستمد من حالات مماثلة ، وهكذا تتفق رواية أفلاطون اتفاقا رائعا مع رواية أرسطو .

على أن رواية أفلاطون تتناول جوانب أكثر بكثير من الجوانب القليلة التى تقدمها لنا رواية أرسطو ، هذا الى أن أرسطو لا يعدنا لتقبل الحقيقة الغريبة التى هى أن سقراط الأفلاطونى يستخدم استقرائاته وأقيسته دائما ضد التعريفات المقترحة للفضائل التى يسعى فى طلب ماهيتها لا فى صالحها . وإن محادثته لتتخذ صورة توجيه الأسئلة الى مجيب واحد ، حيث يظهر فى هذه

مسألة بين سقراط ومختلف الأفراد الآخرين يقول أكسانوفان انه كان حاضرا فى بعضها ، وكذلك يحتوى الكتاب على « دفاع سقراط » وهو عبارة عن تقرير قصير عن المحاكمة التى لا يزعم أكسانوفان على أية حال أنه قد حضرها ، وعلى فصل « فى الاقتصاديات » وفيه يناقش سقراط تدبير المنزل ، ويحتوى على « المأدبة » وفيها يصور حفلا كان سقراط حاضرا فيه . وعلى الرغم من أن أكسانوفان كان مؤرخا جادا فى بعض مؤلفاته الأخرى ، إلا أنه من الواضح تماما أن كتاباته السقراطية قصص خيالية تجسد شذرات من الحق ، وترقى الى أن تشبه الحقيقة بفضل الحيلة التى لجأ اليها الراوى بقوله « لقد كنت موجودا هناك » فلا ينبغى تصديقها الا حيث تتفق مع ما يقوله أفلاطون وأرسطو .

٣ - شهادة أرسطو : ويعطينا أرسطو الذى حاول من حين لآخر أن يكون مؤرخا للفلسفة ، أكثر الروايات رجحانا عن فكر سقراط :

شغل سقراط نفسه بمكارم الأخلاق حتى أصبح فى هذا المجال أول من أثار مشكلة التعريف التام كان طبيعيا أن يبحث سقراط عن الماهية لأنه كان يسعى الى استدلال قياسى ، و « طبيعة الشيء فى حقيقته » هى نقطة البدء فى الاستدلالات القياسية ان شيئين قد يعزيان حقا الى سقراط وهما الأدلة الاستقرائية والتعريف التام ، وكلاهما يتعلق بنقطة البدء فى العلم ، بيد أن سقراط لم يجعل المعنى الكلى أو التعريفات موجودة وجودا مستقلا . (أرسطو : الميتافيزيقا ، مقال م ٤ ترجمة روس) .

وهذا يعزو الى سقراط ما يأتى :

١ - أنه شغل نفسه بمكارم الأخلاق .

٢ - أنه كان أول من أثار مشكلة التعريف .

اشك في أن أفلاطون قد وفق في أن يجعلنا نشعر بأن شخصية سقراط كانت شخصية مذهلة وذات قيمة فريدة ، ففي محاورته « المأدبة » يظهر لنا سقراط في بادئ الأمر على أنه المفكر المتعمق الذي تاه في تأمله خارج باب المضيف حتى أنه لم يعر خادم المضيف انتباها ، ثم على أنه العاشق المزعوم الذي يسهل عليه أن يحتل المقاعد القريبة من أكثر الشبان فتنة ، ثم على أنه المستجوب اللطيف لمضيفه ، ثم على أنه الشخص الذي يتسامى فلسفيا بالحب الدنيوي حتى يجعله ديننا في الجمال الذي يطلب لذاته ، ثم على أنه موضوع للثناء الجريء الموفق من قبل القبيادس الذي كان يشبهه بتمثال سيلينوس القبيح الشكل الذي يفتتح عما اختفى بداخله من أنواع الجمال . ويعترف أفلاطون بأنه دأب على غواية سقراط فخبر بنفسه مدى قوة ضبطه لنفسه ، وهو يروى عن رباطة جأشه الهائلة وقوة احتماله في الحرب ، كما يقرر مخالفته العجيبة لكل كائن بشري آخر حيا كان أو ميتا ، وهذا كله لا حرج في تصديقه .

ويقدم لنا أفلاطون - مثلما فعل أكسانوفان - « دفاع سقراط » زاعما أنه الخطب الثلاث التي ألهاها سقراط عند محاكمته ، وبقينا أنها لم تكن طبق الأصل ، بل هي - على أحسن الفروض - تشبه شيئا بعيدا ما قيل بالفعل . ويرى البعض أن سقراط لم يدافع عن نفسه على الإطلاق ، أما الاتهام فربما كان حقا هو أن « سقراط يفسد الشبان ، ولا يعتقد في آلهة المدينة ، ويعتقد في مقدسات جديدة » . وكذلك من الجائز أن لو صوت ثلاثون محلفا بالاضافة إلى المحلفين الذين أدلوا برأى آخر لكان قد أخلى سبيله على أكثر ترجيح ، وعندئذ كان يكون المرجح أن سقراط قد اقترح على نفسه عقوبة هي ضرورة أن يطعم على نفقة الدولة ، وأنه حقا قد استبدل بذلك الاقتراح غرامة تلبية لرجاء أفلاطون وسائر الأصدقاء في ساحة المحكمة . وإذا اعتقدنا في أن سقراط كان عنيدا هكذا في اختياره « للعقوبة » بعد الحكم بإدائته ، فلا بد لنا من أن

الأسئلة نمط ملحوظ للغاية ، فالسؤال الأول يطلب به التعريف ولذلك فهو لا يقبل أن يجاب عنه بنعم أو لا بل يكون موضوع شك ، أما الأسئلة التالية فتتطلب الإجابة بنعم أو لا ، وغالبا ما يكون واضحا أي هذين الجوابين يكون هو المطلوب . وبعد أن يحصل سقراط عن هذا الطريق على عدد من الإجابات غير المترابطة في الظاهر ، يضعها في قياس كما يقول أرسطو ليبين أنها تدحض إجابة مجيبه عن السؤال الأول ، وحينئذ يطلب إلى المجيب أن يجد إجابة أخرى عن السؤال الأول ، ثم يعالج الإجابة الثانية بنفس الطريقة الأولى ؛ ومن شأن هذا أن يظهر المجيب وكأنما هو يناقض نفسه ولا يعرف ما كان يظن أنه يعرفه . على أن سقراط نفسه لا يدعى أنه يعرف الموضوع بل نراه على العكس من ذلك ينكر أنه يعرف أي شيء عنه ، بل إنه لينكر كذلك أنه كان ينوي اتهام مجيبه بالجهل فهو يقول : « ما كنت معلما لأحد قط » ، ويقول إن أسئلته - في ظنه قبل أن يسمع الإجابات عنها - قد تؤدي إلى إثبات لا إلى نفي الإجابة التي يجيب بها المجيب ، لكنه محال علينا أن نصدق في هذا الإنكار الثاني ، ولهذا يميل ضحاياهم إلى أن يطلقوا عليه لفظ « الماكر » إذ يدعى أنه يعرف أقل مما يعرفونه في حين أنه يعرف أكثر مما يعرفون . وكلمة « الماكر » في اليونانية تعني « التهمك » وذلك هو الأصل في تصور التهمك على أنه وسيلة لإبلاغ ما يزداد تبليغه بالفاظ تعني نقيض المراد تماما ، ويتم ذلك بصفة خاصة بأن يكون المقصود نقله معنى إيجابيا فيقول المتكلم جملة سالبة هي نفي المقصود نفيًا حرفيًا .

وان في هذا النمط من أنماط الكلام لشيئا ينفر ، حتى لترى أفلاطون يعرضه من حيث هو نمط يستثير سخط فريق من الناس ؛ وهو يعرض شخصية سقراط الحارقة على أنها أيضا تنطوي على جوانب تثير التساؤل ، ألا وهي ميوله إلى الكلام عن الجنسية المثلية وإلى الأخذ بنظريات في الأخلاق تنطوي على مفارقات . وعلى كل فليس ثمة

نعتقد فى أن رواية أفلاطون قد جاءت مطابقة للواقع فيما يختص بالنغمة التى روى أفلاطون أن سقراط قد خاطب بها المحكمة ، وهى نغمة فيها شمم رفيع وصلابة عزيزة .

وسؤالنا عما قاله سقراط فعلا فى محاكمته هو غير سؤالنا عن أى الأشياء التى جعله أفلاطون يقولها صحيح فى الواقع سواء قالها سقراط عندئذ أو لم يقلها ، ومن المرجح صحته كثيرا أن سقراط ، كما أجرى أفلاطون على لسانه ، قد عارض بقوة ظلم الطغاة حيناً ، كما عارض ظلم الشعب حيناً آخر ؛ وفى كلا الموقفين كان سقراط يجازف بحياته مجازفة كبيرة . ومن المرجح صحته كثيرا كذلك أن سقراط قد أعلن أنه قد رأى أحيانا علامة الهية غامضة ، هى نوع من الصوت الباطنى الذى يمنعه أحيانا من أن يعمل شيئا كان يفكر فى عمله والذى كانت نصيحته - على ما يعتقد سقراط - خيرا دائما . على أنه مما يشك فيه أن يكون سقراط قد اعتقد فعلا « أنه كان يتلقى الأمر من الله سواء عن طريق النبوءات والأحلام أو شتى الطرق التى كان القدر الإلهى يقرر بها مصير الإنسان » ، نقول انه مشكوك فى أن يكون سقراط قد اعتقد فى أنه موجه بهذا الطريق ليتهم الناس بالجهل عن طريق تفنيد آرائهم فى أثناء استجوابهم .

وكان الهرب من السجن فى أثينا من السهولة بمكان ، والغالب أن كثيرين من أولئك الذين اقترحوا على موت سقراط افترضوا أنه لابد فاعل ذلك . ولأفلاطون محاوراة قصيرة شائقة اسمها « أقريطون » يصور لنا فيها أقريطون صديق سقراط القديم وهو يتضرع إليه أن يهرب وسقراط يرفض ؛ والسبب الذى يقدمه سقراط هو أنه باختياره أن يقضى حياته فى مدينته أثينا كان بمثابة من تعهد بالفعل - وإن لم يتعهد باللفظ - أن يطيع قوانين أثينا ، وهو يعتزم أن يظل مقيما على وعده .

وأخيرا يصف أفلاطون فى المحاوراة الرائعة

المسماة « فيدون » المحادثة الأخيرة وموت سقراط ، بينما ينبئنا أنه هو نفسه لم يكن موجودا هناك . ولنا أن نصدق أفلاطون اذ يخبرنا بأن زوجة سقراط وأولاده زاروه فى يومه الأخير ولكنهم لم يكونوا حاضرين عند موته ، وأن أصدقاءه بكوا بصوت عال عندما تجرع السم وأن سقراط الثابت الجنان وبخهم على ذلك ، وأن كلماته الأخيرة كانت : « اننى يا أقريطون مدين بديك الى اسكليبيوس فهل لك أن ترد هذا الدين وأن لا تقصر فى أدائه » ، وأن أقريطون أجاب : « ذلك سوف يقضى فهل لك فى شئ آخر » لكن سقراط لم يجب . أما الصفحات الأخيرة من محاوراة « فيدون » فعلى درجة غير عادية من العظمة والجمال .

ويجمل بنا - على أية حال - ألا نعتقد فى أن سقراط قد دافع عن النظريات التى وصفه فيها أفلاطون على أنه مدافع عنها فى يومه الأخير . وفى محاوراة « فيدون » يذكر أفلاطون أن سقراط مؤمن بأن هناك حياة بعد الموت ، لكن الأرجح أن أفلاطون كان أقرب الى التاريخ فيما يتعلق بهذه النقطة فى محاوراة « الدفاع » حيث جعل سقراط يتناولها على أنها سؤال مفتوح . وفى محاوراة « فيدون » يجرى أفلاطون على لسان سقراط أنه مر فى شبابه بفترة من الاهتمام بالمسائل الفيزيقية وربما كان قد فعل ، بيد أن الفقرة الواردة عن هذا فى « فيدون » هى على الأرجح مجرد وسيلة توضيحية لوضع وجهات بعينها من النظر كل منها فى مقابل الأخرى . وفى محاوراة « فيدون » يجعل أفلاطون من سقراط شارحا لنظرية المثل وأخذا بها ، وهكذا يأتى هذا القول معارضا لما قاله أرسطو من أن « سقراط لم يجعل الكليات ولا التعريفات موجودة وجودا مستقلا » . ومن المحتمل جدا أن أرسطو - على ما يقول به الماثور - كان على صواب فى قوله بأن نظرية المثل من ابتكار أفلاطون ؛ فلقد كانت هذه النظرية بمثابة خطوة طبيعية الى الامام بعد التعريف السقراطى ولكنها لم تكن أبدا شيئا مما عرض لسقراط

نفسه ، ولقد قدمها أفلاطون في محاورته « فيدون » على سبيل أن يهدى بها الى سقراط ثمار التعليم السقراطي لا على أنها تسجيل لذلك التعليم نفسه .

والقيمة الكبرى لسقراط الأفلاطوني تتمثل في دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى ، وفي تصويره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل ، وان سقراط ليؤثر فينا ، أكثر من أى شخص آخر ممن روت الكتب أنباءهم بالأهمية الكبرى لأن نفكر أسلم تفكير ممكن بحيث نجعل أفعالنا مطابقة لأفكارنا . ولتحقيق هذه الغاية دعانا الى تعقب معارفنا الى النقط التى منها بدأت ، والى استعراض الآراء على أنها فروض ممكنة لنكشف عما يترتب عليها من نتائج وعما بينها من روابط ؛ ودعانا الى أن نقبل مختارين على تعقب الحجاج الى حيث ينتهى بنا مهما يكن ، والى أن نعلن عن أفكارنا اعلانا صريحا على الملأ ، وأن ندعو الآخرين الى نقد أفكارنا ، وأن نكون على استعداد أن نعاود النظر فى تلك الأفكار ، وأن تجيء أفعالنا - فى الوقت نفسه - طبقا لاعتقاداتنا الراهنة . والواقع أن محاوره الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل ، كما قد جعلت الأناجيل من المسيح الشهيد الأول للايمان .

سكوت ، جون دونس : (حوالى ١٢٦٦ - ١٣٠٨) ولد فى اسكتلندا ، ودخل الرهبنة الفرنسيسكانية فى عام ١٢٨١ ، وتعلم بعد ذلك وعلم فى كل من جامعتى أكسفورد وباريس ، ومات قبل أوانه فى عام ١٣٠٨ .

له شرحان على أحكام بطرس اللباردى هما أهم مؤلفاته وقد سميا باسم المكان الذى ألقيا فيه وهما « السفر الأكسفوردي » و « المذكرات الباريسية » ، ولقد ظل فهم الطابع الصحيح لفكر سكوت معوقا فترة طويلة من الزمن بسبب ما نسب اليه مؤخرا من كتاب « التأملات النظرية والنحوية » وهو نسب منحول .

يمزج سكوت بين تقبل النظرية الارسطية المطبوعة بطابع أرسطو فى المعرفة ، تلك التى تختص بطبيعة الأشياء المادية وتتم بوساطة قوة العقل التجريدية ، وبين النظرة الفرنسيسكانية التى هى أكثر انطباعا بطابعهم ، من أن الروح جوهر قائم بذاته ؛ ومن ثم جاء رأيهم فى قوى الادراك التى ليست قاصرة على الحقيقة الحسية ، بل هى قادرة على فهم المدى الكلى للوجود . وان المزج الدقيق بين هذين الاتجاهين المختلفين لهو الذى أكسب سكوت لقب « الأستاذ الدقيق » ، كما أنه هو الذى يفسر مواقفه الميتافيزيقية المميزة.

ويبرهن سكوت على أن الموضوع الصحيح للتأمل الفلسفى هو الحقيقة أو الوجود غير محدد بأى نوع من أنواع التحديدات التى تقصره على حال واحدة (مثل الوجود اللامتناهى أو الله) دون غيرها (مثل الوجود الحسى) . بيد أن العقل البشرى مقيّد فى محاولته اقامة الميتافيزيقا باضطراره أن يستمد معرفته من المحسوس ، وعلى ذلك فالميتافيزيقا هى علم مجرد عن الماهيات يقوم فى مجال الوجود الموحد الذى ان تمايزت جوانبه فعلى أساس الفروق الصورية . وهذه الفروق لا تبلغ أن تكون فروقا فعلية ولكنها ليست مجرد نتاج للنشاط العقلى ، أما الفروق الفعلية أو الوجود المادى الذى نحن على علم به فيفسره فى النهاية ضرب من الاشارة يعبر عنه قولنا « هذا ».

وليس من شك فى أن سكوت نفسه كان مفكرا عميقا قديرا ، لكن حدث على أيدي أتباعه ممن كانوا أقل منه اقتدارا أن تدهور « مذهبه الصورى » الى إثرة كلامية لا تنتهى كانت ذات أثر بعيد فى انهيار التفكير المدرسى .

سنيكا ، لوسيوس أنيوس : (حوالى ٥ قبل الميلاد - ٦٥ بعد الميلاد) ولد فى قرطبة بأسبانيا ، وهو **رواقى** روماني تحول من شهرة فلسفية وخطابية خطيرة فى عهد كاليجولا ، الى نفى فى عهد كلوديوس ؛ وارتفع من مؤدب ثرى لنيرون الذى



سکوت ، جون دونس (ح ۱۲۶۶ - ۱۳۰۸)



سنيكا ، لوسيوس انيوس (ح ٥ ق م - ٦٥ م)

جعلله موضع سره ، الى الانغماس فى العزلة التأملية ثم الموت بانتحار فرض عليه فرضا . كان فى الأصل من أتباع أقريسيبوس ، كما كان متأثرا تأثرا عميقا بكل من بانتيوس وبوسيدوبيوس ، غير أن مؤلفاته نكهة لاتينية فى فكرها وطريقة عرضها . ولقد كان كاتو هو بطله ، كما كانت البلاغة الرومانية هى أدواته فى التعبير ؛ ولقد غير سنيكا مذهب الرواقين تغييرا شديدا بأن أدخل التصور الرومانى للارادة على نزعتهم العقلية ، كما غير اتجاهه بأن طبق فلسفتهم الفردية على حكومة الامبراطورية الرومانية . ويرجع فشل سنيكا فيلسوفا وسياسيا الى ميوله الفطرية المتناقضة تجاه المطامع الدنيوية من ناحية ، والمثالية الرواقية من ناحية أخرى . وربما خفف من حدة المفارقات التى نشأت عن ذلك فى أفعاله وأقواله ، اعتقاده الصادق بأنه كان مضطرا من الناحية السياسية لأن يبرر الوسيلة بالغاية ، وبأن تعليمه الفلسفى كان نتيجة اختبار ذاتى لنواذعه الأخلاقية الخاصة ، ولكن ضعف شخصيته شكل مذهبه الرواقى أكثر مما شكلت فلسفته شخصيته ، وهكذا بقيت قدرة المذهب الرواقى باعتباره قوة تعليمية مسألة بلا جواب .

السوفسطائيون : كان التعليم التقليدى فى بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى (الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التى كانت ترأسها ربات الجمال التسع) ومن الألعاب الرياضية . وفى الأوساط الاجتماعية الأكثر تهذيبا فى القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت الحاجة الى مزيد من التعليم الذى يعادل ما لدينا من تعليم عال . ثانوي وجامعى . وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالى ، فكانوا أساتذة جامعيين متجولين ينتقلون من بلد الى بلد يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة فى الخطابة وفن النجاح فى الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم . وهكذا لم تكن لفظة سوفسطائى فى الأصل من ألفاظ التحقير بأى معنى من المعانى ،

وانما كانت تعنى شيئا يشبه ما تعنيه كلمة «الأستاذ» ولم يكن السوفسطائى معنيا بالفلسفة بصفة خاصة ، ولا شك فى أنه من الخطأ التام أن ننظر الى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية ، نعم ان بعض السوفسطائيين من أمثال بروتاجوراس كانوا فى الواقع فلاسفة على درجة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، الا أن بعضهم الآخر قد قصر نفسه قصرا يوشك أن يكون تاما على الخطابة . وأدى انشاء المراكز الدائمة للتعليم العالى مثل مدارس أفلاطون وأرسطو وايزوقراطس (وكل أولئك كانوا سوفسطائيين فى أعين العامة) ، أقول ان انشاء تلك المراكز الدائمة أدى الى اختفاء السوفسطائيين فى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد .

وترجع الزرابة التى تلصق اليوم بكلمة «سوفسطائى» الى الدعاية الماهرة التى شنّها أفلاطون وأرسطو ضد منافسيهما من السوفسطائيين ؛ وكان الاتهام الأساسى أن السوفسطائيين زعموا أنهم يعلمون المعرفة بينما كانوا يقومون بتدريس فن النجاح فى الحياة وهو أمر أدى الى التهاون فى القيم العليا . ومع أن هذه الاتهامات تنطوى بغير شك على بعض الحق ، فان دفاع السوفسطائيين الحار الذى ورد فى كتاب جروت عن «تاريخ اليونان» لا يزال جديرا بالقراءة .

ومن بين السوفسطائيين ذوى الأسماء المعروفة ؛ بروتاجوراس ، وجورجياس ، وبروديقوس ، وهيباس ، وانتيقون ، وتراثيماخوس ، وليقافرون ، وايزوقراطس .

سيجيه البرابانى : (١٢٣٥ - ٤٠ الى ١٢٨١ - ٨٤) فيلسوف فرنسى كان مع بوثيوس (بويس) الداى وبرنييه من نيغل الذين هم أئمة فيما يسمى بالرشديين اللاتينيين ، وكان هؤلاء الرجال أعضاء فى كلية الآداب بجامعة باريس ، وزعموا أنهم فلاسفة خلص من مدرسة

أرسطو وليسوا لاهوتيين بأى معنى من المعانى ولقد قبلوا التمييز بين حقائق العقل وحقائق الايمان - وهو التمييز الذى قال به ابن رشد - ثم مضوا فى انشاء فلسفتهم صارمين فى منطقهم، وهى فلسفة أرسطاطاليسية مصبوغة بشرح ابن رشد وابن سينا. وبعض نظرياتهم - مثل تلك التى تقول بأزلية العالم ووحدة العقل فى جميع الكائنات البشرية ، وأن الأمور الانسانية تسيرها الأجرام السماوية - كانت تتعارض تعارضا مباشرا مع العقائد المسيحية فى الخلق وفى الروح الفردى وفى العناية الالهية. وقد أديننت هذه النظريات وغيرها مما ذهبوا اليه فى عام ١٢٧٠. ثم أديننت ثانية فى عام ١٢٧٧ ، بيد أن أصحابها تمسكوا بعدم تعارض هذه المبادئ مع ايمانهم بصدق الوحي . ولقد قيل ان سيجيه قد اغتاله مساعدته الخاص الذى مسه الجنون .

(ش)

الشكاك : اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلنستية - الرومانية الذين لشكهم فى كفاية الحواس والعقل فى الوصول الى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الاثبات ووجوب تعليق الحكم . وهناك ثلاثة أطوار: (١) البيرونية (فى أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأها بيرون وفسرها تلميذه تيمون . (٢) الأكاديمية الوسطى والجديدة (من القرن الثالث الى القرن الأول قبل الميلاد) ويمثلها أرقاسيلاوس وكارنيادس وكليتماخوس وفيلون اللارسي . (٣) البيرونية الجديدة عند اينسيديموس وأجريبا (من القرن الأول قبل الميلاد) .

وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الاستمولوجى على جميع الفلسفات التى كانت دوجماتيقية، أى التى زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة ؛ فقال الشكاك انه لا يبدو هناك طريق للنفاذ خلال « الظواهر » الى معرفة الأشياء الخارجية ، ففى وسعنا أن نتبين كيف أن الادراك

الحسى يقدم لنا صورا مختلفة ومتناقضة وليس ثمة معيار فى الاخساس نفسه يميز به الانطباعات الصحيحة من الانطباعات الباطلة . ومثل هذا المعيار لا نجده لا فى العقل ولا فى الحكم ، لأنه لا توجد قاعدة للحكم الصحيح ، ولأن محاولة الحصول على مثل هذه القاعدة ربما تؤدي الى الوقوع فى دور لا ينتهى . وعلى ذلك يبدو أن ليس ثمة معيار للمعرفة اذ أن الظواهر لا تقدم دليلا يقينيا عن أى شىء الا نفسها ، فينبغى علينا أن نمسك عن الاستدلال المستند الى صدق الظواهر أو بطلانها ، وأن نحيا فى حالة من تعليق الحكم . ولقد قامت الصعوبات والخلافات فى ميدان الأخلاق بطبيعة الحال .

ومع ذلك فقد كانت النتيجة الأخلاقية لرباطة الجأش عند بيرون الايليسى (حوالى ٣٦٠ - ٢٧٠ قبل الميلاد) هى ينبوع الرئيسى فى فلسفته ، فذلك هدف يمثل عصره المضطرب. وتكمن طرافة بيرون فى المنهج الذى حاول بوساطته أن يصل الى هذه النتيجة ، وذلك أنه اذا لم تكن لدينا وسيلة للوصول الى المعرفة فلا يمكن أن نقول عن شىء ما انه كذا وليس كذا، ولا يمكن أن نحكم بأن حجة ما أكثر يقينا من نقيضها . ولما كان المثير الخارجى للاعتقاد والرغبة والعاطفة قد انفصل عنا على هذا النحو فقد نتج عن ذلك عدم الاكتراث من ناحيتنا ، ومن ثم سكيننة النفس ؛ وبهذا يصبح الانسان بلا مرشد الى العمل أفضل مما ترشده العادة والعرف .

ولقد وهنت البيرونية أمام مذهب الشك الجدلى الذى جاءت به الأكاديمية الوسطى والجديدة، وكان بمثابة طعنة منطقية وجهت فى الأصل الى النظرية الرواقية فى المعرفة ، تلك التى ذهبت الى أن الادراكات الحسية الخاصة الناشئة عن الأشياء الواقعية تتطابق مع هذه الأشياء تطابقا تاما وعلى نمط لم يكن يمكن معه أن تنشأ على نحو آخر ، ولذلك فهى تفرض نفسها على الرجل الحكيم فرضا

لا سبيل الى مقاومته . ولقد أثبت أرقاسيلاوس البيتانى (٣١٥ - ٢٤١ / ٢٤٠ قبل الميلاد) أن ذلك يجب أن يعتمد على الحكم الذى لا معيار له ، وأنه ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الصحيحة والباطلة ، وأن هذه الأخيرة ربما تكون مثل الأولى فى كونها تفرض نفسها فرضا لا سبيل الى مقاومته . ولقد ذهب أرقاسيلاوس الى انكار امكان تصور أى شئ ، وكذلك الى انكار امكان المعرفة . ويبدو أنه كان أقل اهتماما بالأخلاق ولكنه ذهب الى أن اليقين ليس ضروريا للعمل ، وحسبنا معيارا للصدق أن ندافع دفاعا معقولا عما نفعل . ولقد اصطنع أرقاسيلاوس فى التعليم القاعدة الرئيسية عند الشكاك وهى النظر بلا تحيز لكلا جانبي الموضوع المطروح للبحث ، وإذا كان مذهبه فى الشك قد وجد له جذورا عند كل من سقراط وبيرون ، فليس من اليسير أن نرى كيف كان تعليم أفلاطون متسقا مع أفكاره ؛ أما كارنيادس القورينى (٢١٤/٢١٣ - ٨/١٢٩ قبل الميلاد) فهو أكثر الشكاك رسوخا ، ولقد طور ونسق الهجوم على القطعية ، فبما قد كان لديه من ثروة فى المعية الحجة التى يقيمها ضد امكان القول بأن الانطباعات الحسية يمكن التمييز فيها بين الباطل منها والصحيح، وضد القدرة على القيام بأية عملية عقلية. لأنها ما دامت قائمة على الاحساس فهى تفقد ما لديها من يقين لفقدان هذا اليقين من الاحساس ، ولكيلا يقتصر على مجرد اختبار الصدق الصورى ، قضى كارنيادس على قول الرواقين بأن الانطباعات الحسية أمر مقضى علينا بقبوله . وعن طريق النقد القائل بأن رد الكيفيات الانسانية الى الله ينطوى على تناقض ، هدم كارنيادس ما قالت به الرواقية من لاهوت مشبه مؤكدا ضرورة حرية الارادة فى الفعل الأخلاقى ؛ كما هاجم عن طريق تمييزه بين العلية المتتابع نظريات التنبؤ بالغيب والعناية الالهية والقول بالقضاء والقدر . وفى عرض مذهبه لجميع الأهداف الأخلاقية أظهر كارنيادس ما ينطوى عليه الهدف الأخلاقى عند الرواقية من مشكلات

منطقية ، كما أنه فى سفارة له مشهورة الى روما عام ١٦٦/٥ أثبت نسبية الحدود الأخلاقية . وفى الحياة العملية اقترح كارنيادس نظرية فى الاحتمال لتكون مرشدا الى الفعل ، وعنده أن ثمة ثلاث مراتب من الاحتمال : المحتمل ، والمحمّل الذى لا نزاع فيه ، والمحمّل الذى لا نزاع فيه وثبت صدقه . أما الأخيرة من هذه المراتب فهى الحالة العليا من الاعتقاد التى يمكن بلوغها عندما يصاغ نسق شامل من الأفكار المتصلة المتفقة بعضها مع بعض اتفاقا منطقيا ؛ فقد يظن انسان أنه يرى ثعبانا فى غرفة مظلمة ، لكنه بعد التمحيص يعتقد أنه حبل ملفوف مستندا فى ذلك الى اتساق الشواهد الدالة على ذلك الرأى . هذا ولم يخلف كارنيادس كتابات ولكن خليفته الغزير الانتاج كليتوماخوس القرطاجنى عرض مذهبه عرضا كاملا ، وكان فيلون اللارسى ما يزال مستمسكا بمذهب الشك فى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكن خليفته انتيوخوس الاسقالونى أحال الاكاديمية الى مذهب تلفيقى قبل فيما قبله آراء الرواقين .

ولقد تدفقت حركة الشك تدفقا عنيفا خارج الاكاديمية فى القرنين أو القرون الثلاثة التالية ، واستهدف المذهب الجديد مجاوزة الحدود التى وقفت عندها الاكاديمية ليبلغ الشك البيرونى فى صورة أكمل . فلم يكن لدى الشكاك الأكاديميين الحق فى انكار امكان المعرفة انكارا قطعيا ، وكان لابد من الامساك عن القبول حتى بالنسبة الى هذا القول نفسه . وكلمة شاك فى اليونانية تنطوى على معنى الدأب فى البحث ، على أنه من ناحية أخرى لم يكن يبدو أن ثمة أساسا حتى لبدء الرأى ، وعلى ذلك فلم يكن فى وسع الانسان إلا أن يأخذ الأشياء كما يجدها وأن يعيش على العادة والعرف والتقليد . بيد أن هؤلاء الشكاك تقبلوا التقليد الأكاديمى الخاص بالحجاج الجدلى تقبلا حسنا ، وأضافوا اليه تجريبية المدرسة الطبية التجريبية حتى أقاموا من ذلك كله نسقا كاملا من الحجاج الشكى المصنف تحت صيغ كل منها مشروح

شرحاً وافياً • ولقد تكلم اينسيديموس من كونوسس - الذى ربما كان من أوائل المعاصرين لشيثرون - عن الطبيعة النسبية للادراك الحسى وذلك فى استعاراته أو (ضروبه) العشر التى تنص على « الامساك عن قبول شئ » ، فعنده أنه ليس ثمة ادراك حسى « خالص » بل هناك ادراك حسى هو من النسبية الى الشخص المدرك والى الشئ المدرك والى الظروف المصاحبة له - خارجية وداخلية - أقول انه من هذه النسبية كلها بالدرجة التى تجعل الشئ نفسه غير قابل لأن يعقل • ولقد استخدم أجريبا النسبية فيما بعد - مثل ما فعل اينسيديموس - وذلك فى هجومه ذى الضروب الخمسة فوجد فى أدلتهم أربعة أنماط من المغالطات هى : المفارقة فى النظريات ، والوقوع فى الدور الى ما لا نهاية ، والزعم الافتراضى ، والتدليل الذى يدور على نفسه ؛ وأخيرا نسمع عن ضربين آخرين هما : أن لا شئ يدرك ادراكا حدسيا بسبب الاختلاف بين الفلاسفة الذى ليس له معيار ، كما أنه لا يمكن ادراك أى شئ عن طريق شئ آخر والا وقعنا فى الاستدلال الدورى أو فى الدور الذى لا ينتهى • والهجوم على السببية التى هى أساس جوهرى بالنسبة الى أية فلسفة قطعية، قد صنفه اينسيديموس كذلك الى «ثمانية ضروب» موجهة كلها الى عدم جواز القفزة القطعية نحو الشئ غير الظاهر دون أن تثبته شواهد نستقيها من الظواهر ؛ وليست هناك صلة مؤكدة بين الحقيقة والظواهر ، ولذا ترى الناس يختارون من الأدلة العقلية اعتسافا ما يناسب النظرية التى تكون بين أيديهم • وهناك كذلك حجة فيما يتعلق بنسبية السبب والمسبب مؤداها أنه اذا كانت العلة هى التى تنتج المعلول كان من الضرورى أن توجد قبله (وهو ما سوف يؤدى الى دور لا ينتهى) ، ولكن ما دامت العلة نسبية الى المعلول فلا يمكن أن تكون أسبق منه فى الوجود (ونسبيتها تجعل من أى دليل خاص بهما دليلا دوريا) • وربما استطعنا أن نستطلع البناء الكامل لمذهب الشك فى مؤلفات سكستوس أمبريكوس

(فى أواخر القرن الثانى بعد الميلاد) وهى مؤلفات تزداد قيمتها لكونها غير مبتكرة •

ولقد كانت لدعات مذهب الشك ذات أهمية كبيرة واضحة فى عصر سيطر عليه الفلاسفة القطعيون من الرواقيين والأبيقوريين ، والحق أن حركة عنيدة من الشك والبحث تصر على الاستمرار فى اختبار صحة أى فرض من الفروض ، تبدو أمرا جوهريا بالنسبة الى الفلسفة كلها • وبصفة خاصة نرى أن اختبار الادراك الحسى ، والعلية ، والاحتمالية ذات أهمية كبرى لكثير من الفلسفة الحديثة •

شليك ، فردريك ألبرت مورتنس :

(١٨٨٢ - ١٩٣٦) تعلم فى برلين وكان عالما طبيعيا أول الأمر ، وبعد أن درس فى روستوك وكييل استدعى (١٩٢٢) لشغل كرسي ماخ الخاص بفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا حيث أسس جماعة فيينا فيما بعد (انظر أيضا « وضعية منطقية ») ، وكان شليك أستاذا زائرا بالولايات المتحدة فى عامى ١٩٢٩ و ١٩٣٢ • وفى عام ١٩٣٦ اغتاله طالب معتوه فى فيينا فأدى موته الى التعجيل بقرب فض جماعة فيينا •

كانت كتابات شليك الأولى ، على الرغم من تدريبه العلمى فى المسائل الأخلاقية والجمالية الى حد كبير ، تكشف عن حساسية شاعرية لا نراها واضحة غالبا فى مؤلفاته الأخيرة ، وقد نال فيما بعد شهرة باعتباره شارحا للنظرية النسبية (١٩١٧) ، ومؤلفا لرسالة فى نظرية المعرفة (الطبعة الأولى ١٩١٨ ، والطبعة الثانية ١٩٢٥) عرض فيها فى صورة تمهيدية الكثير من نظرياته التى تميز طابعه أكثر من سواها • فلقد برهن هنا - من وجهة نظرتجريبية وخلافا لما ذهب اليه كانت - على أن قضايا المنطق والرياضة ليست قضايا قبلية تركيبية وانما هى صادقة بحكم التعريف ، أى أنها قضايا تحليلية ومن ثم فهى خالية من المضمون ، أما النظريات العلمية فهى من



شوبنهاور ، آثر (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰)

المحاولة أدت الى كثير من المفارقات بل لقد عرضت أسس التفاهم للخطر طالما أن المعنى الذى عرفناه على أساس الخبرة الخاصة يمتنع ادراكه على أى شخص آخر ما فى ذلك شك . وتفسير شليك لهذا - وهو أن « هيكل » الخبرة يمكن نقله ، أما « فحوى » الخبرة فهو متعذر على الوصف - لم يكن تفسيرا يبعث على الرضى ، كما أن مشكلة صياغة القضايا « الأولية » أو القضايا التى لا ترد الى سواها - وهى القضايا التى تقتضيها هذه النظرية - كانت مصدرا لكثير من الشقاق فيما بعد بين أنصار جماعة فيينا .

شوبنهاور ، آرثر : (١٧٨٨ - ١٨٦٠)

ميتافيزيقى ألماني ، اشتهر بمقالاته اللاذعة وبكتابه الرئيسى « العالم ارادة وفكرة » . ولد فى داننرج ، وكان أبوه من رجال الأعمال وكانت أمه كاتبة ، أمضى بعض الوقت فى انجلترا فيما يتصل بأعمال أبيه ، وكان يقرأ الانجليزية والفرنسية فى سهولة وبعد موت والده كرس حياته للفلسفة تكريسا تاما ، مادام فى مستطاعه أن يعيش فى رغد على ميراثه . ولم يكن فى مقدوره أن يعيش مع أمه على وفاق ، كما كانت له خبرات تعسة أخرى مع النساء ، وان مقالته القاسية قسوة مضحكة « فى النساء » وهى المقالة التى ربما قرئت على نطاق أوسع مما كتبه عن أى شيء آخر ، لتفوح باستياء شخصى عميق .

وكان لمقالته الهجائية « فى فلسفة الجامعات » أيضا أساس شخصى ، ذلك أن شوبنهاور قدم طلبا أن يكون محاضرا بجامعة برلين ، وقد قبل طلبه بعد عرضه على لجنة كان هيجل أحد أعضائها ، فقرر شوبنهاور بعد ذلك أن يلقي محاضراته فى نفس الوقت الذى كان يحاضر فيه هيجل ؛ وان ما نصادفه فيما كتب عن الموضوع من أن شوبنهاور قد فرغت مادته قبل أن ينتهى الفصل الدراسى ، لهو زعم مرفوض من أساسه ، وأما ما يقال من أنه فشل فى أن يجتذب الطلاب من هيجل الذى كان عند ذاك فى قمة شهرته ، فصحيح . وبذلك انتهت سيرة شوبنهاور الجامعية بالفشل ، فراح

ناحية أخرى نسقات بعدية من التصورات يتوقف صدقها على ما بينها من تطابق مع الواقع حيث ان ما يستخلص منها من النتائج ينبغى أن يكون قابلا للتحقيق عن طريق الوقائع الملاحظة ؛ وليست هذه الوقائع مجرد احساسات كما كانت عند هاج ، فكل شيء يقابل مقتضيات التصور العلمى يجوز لنا أن نعهده أمرا واقعا فى العالم الخارجى . وان آراء شليك فى مشكلة العقل والجسم لأكثر تمييزا لطابعه من هذا القبول العابر للمذهب الواقعى ، وهى المشكلة التى اعتبرها شليك مشكلة فى ظاهرها فقط حيث ان الثنائية المزعومة المتضمنة فى مشكلة العقل والجسم ان هى الا مجرد ثنائية فى طرائقنا لوصف الظواهر .

وتعكس آراء شليك الأخيرة فى (« بحوث مجموعة » ١٩٢٦ - ٣٦ ، ١٩٣٨) تأثير كل من **فتجنشتين وكارناب** ، وتتألف فى الواقع من التوسع فى النظرية المشار اليها أخيرا ، توسعا يجعلها تشمل كل المشكلات التقليدية فى الفلسفة فلا تنشأ مثل هذه المشكلات الا من (الوصف القاصر للعالم عن طريق لغة عاجزة) ، وليس عمل الفلسفة هو أن تحل هذه المشكلات وانما هو أن توضح السؤال المتنازع عليه ، وحينئذ سيظهر أن الإجابة اما أن تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ عن طريق المناهج العلمية ، واما أن تكون خالية من المعنى منذ البداية مادام السؤال نفسه مركبا بحيث لا يمكن لبيئة أن تنهض شاهدا على الإجابة عنه ، فالتعبيرات الميتافيزيقية التى تقولها المذاهب **المثالية والمادية والواقعية** وغيرها من المذاهب ، كلها على هذا الأساس كلام خال من المعنى حتى انه لا يمكن لأى مركب من مركبات الخبرات الحسية أن يؤيد صدق دعاواها ولا حتى أن يبرهن على بطلانها .

وفى اقامة التحقيق (والمعنى) على أساس من الخبرة الحسية المباشرة ، كان شليك - شأنه فى ذلك شأن الآخرين من التجريبيين - ينشد أساسا للمعرفة لا يمكن رده الى سواء ، ولكن

بعد ذلك يهدم نفسه بنفسه وذلك بالطعن في هيجل وشيلنج وفشنته زاعما أنهم ثرثارون ودجالون ، على الرغم من أن فلسفته تدين بمقدار كبير الى فكرة فشنته عن الارادة ، كما أنه كان قد استمع عندما كان طالبا الى فشنته .

والفيلسوفان اللذان أعجب بهما أكثر من سواهما هما كانت وأفلاطون ، حتى لقد اعتبر نفسه الوريث الشرعى لكانت بينما كان يعتبر فشنته وشيلنج وهيجل مغتصبين . ولقد وجد ، مثلما وجد فشنته ، أنه لا يمكن قبول نظرية كانت في الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته ، وظن أنه قد كشف عن الطبيعة الأولية لحقيقة العالم ، ألا وهي الإرادة . وهذه الإرادة ليس لها هدف ولا غاية ، وليست معقولة ولا عقلية وإنما هي كدح أعمى . وربما كان شوبنهاور في هذه النقطة متأثرا بالجزء الأول من رواية «فاوست» لجوته ، إذ كان يعرف جوته معرفة شخصية وكان يقدره تقديرا كبيرا . ومثلما فعل هيجل وقف شوبنهاور الى جانب جوته ضد نيوتن في نظريته في الألوان .

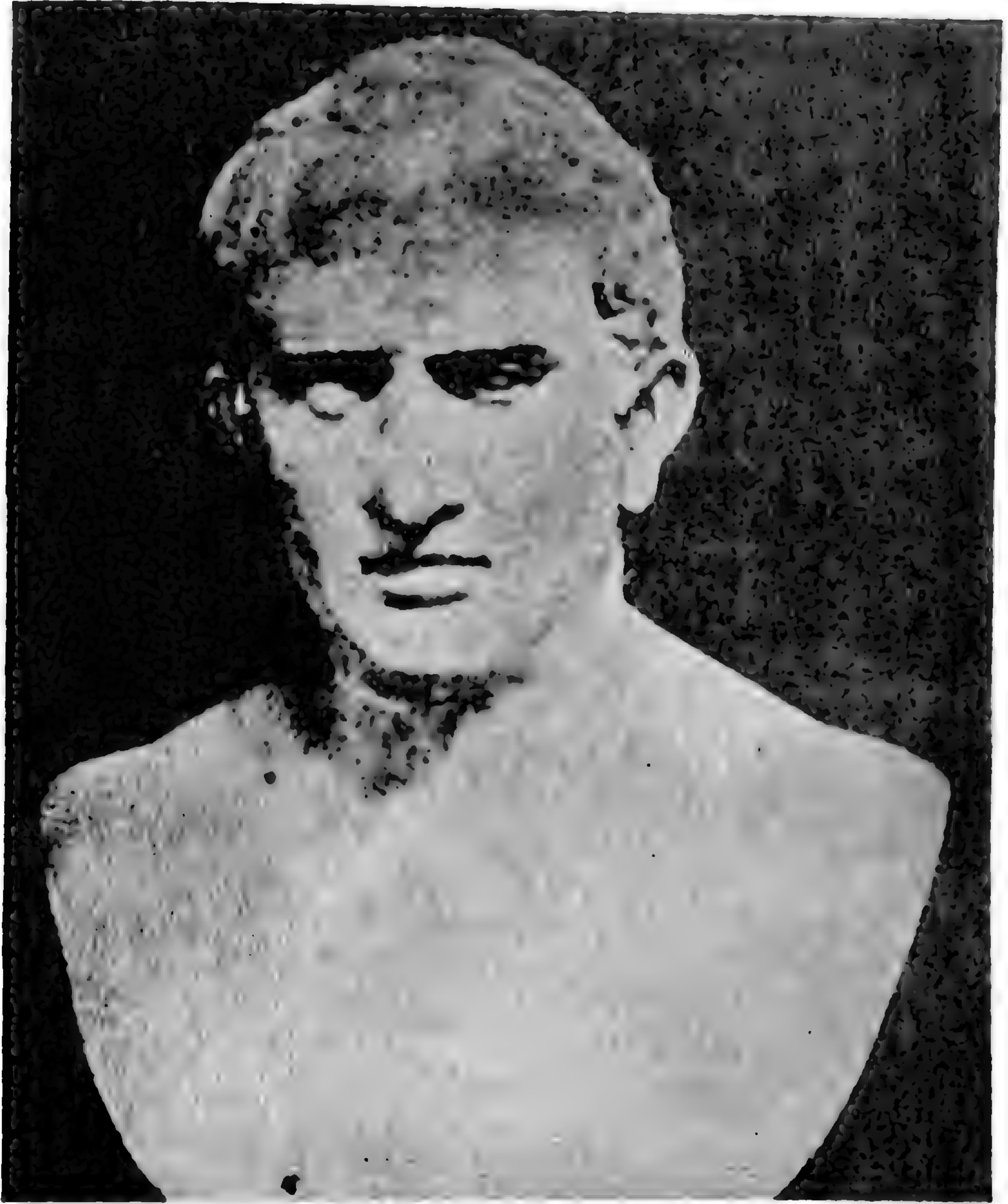
ولقد كان لتفصيلات الميتافيزيقا والأخلاق عند شوبنهاور تأثير ضئيل ، وتتلخص أهميته التاريخية في نقاط ثلاث : أولا ، أنه كان أول فيلسوف أوربي كبير اتخذ من الاتحاد موضوعا وكان كل من هوبز وهيوم قد انحرف عن طريقه لكي يتنصل من مذهب الاتحاد ، بينما يتوقف ذكر فون هولباخ - إذا كان ما يزال يذكره أحد - يتوقف ذكره أساسا على أنه كان ملحدا ؛ أما شهرة شوبنهاور فكانت تقوم على أسس أخرى .

ثانيا ، أنه كان أول فيلسوف أوربي كبير استرعى انتباه الناس الى الأوبانيشاد والبوذية وتأثر بهما تأثرا عميقا . ولقد أبرز شوبنهاور جانب الألم الذي يستغرق كل شيء ، فوصفه وصفا أكثر تفصيلا من أي وصف للألم تقدم به فيلسوف آخر قبله ، ولهذا فكثيرا ما يشار اليه على أنه متشائم . ولقد زعم شوبنهاور أن الإنسان لا يستطيع أن يجد الخلاص الا في التغلب على

الارادة الكونية العمياء ، أما الانتحار الصريح فلا يكفي لأنه بمثابة تأكيد للارادة . (وما دام شوبنهاور لم يقبل المذهب الهندي في تناسخ الأرواح فستظل هذه النقطة غير واضحة) . وهناك ثلاثة عوامل رئيسية تساعد على الخلاص : المعرفة الفلسفية وتأمل الأعمال الفنية والعطف على الآخرين ، وهي تقوم على التسليم بأننا انما نتميز عن الآخرين من الناحية الظاهرية فحسب ، بينما نحن في الحقيقة كل واحد . وأخلاق العطف هذه تتناقض تناقضا حادا مع الأخلاق التي عاش بها شوبنهاور نفسه ، إذ قلما كان بين الفلاسفة من كان ينقصه العطف على الآخرين بمقدار ما كان ينقص شوبنهاور ؛ فلقد كان يمقت النساء ويمقت غيره من الفلاسفة كما كان يمقت اليهود .

وأخيرا فان مذهب الارادة عند شوبنهاور كان فاتحة لزيادة الاهتمام بالارادة وبالجانب اللامعقول في الفلسفة الحديثة ، فعلى الرغم من أن كيركجارد ونيتشه ، وفاينجر وجيمس وبرجسون وفرويد لم يتفقوا معه اتفاقا صريحا ، فان أفكارهم تشير الى أن شوبنهاور يمثل نقطة انتقال هامة في تاريخ الفكر ، فتصوره للعقل على أنه أداة للارادة جدير بالذكر بصفة خاصة في هذا الصدد .

وفي البدء لم يجذب كتاب شوبنهاور « العالم ارادة وفكرة » الانتباه على الإطلاق ، حتى بعد أن أضاف اليه مجلدا آخر على سبيل شرح ميتافيزيقاه . ولقد تقدم شوبنهاور بمقالين في الأخلاق لنيل جائزتين مختلفتين في اسكنديناوة ففاز أحدهما ولم يفز المقال الآخر ، ومن ثم نشرهما معا ذاكرة بالتخصيص على صفحة العنوان « قدرته ... » و « لم تقدره ... » واثقا من أنه بذلك ربما يخلد عار الاكاديمية التي تخطته . وأخيرا شهد شوبنهاور في حياته شهرته النامية وتمتع بنشوتها ، وربما كان ما شاع من خيبة رجاء بعد ثورات عام ١٨٤٨ غير الموفقة ، عاملا مساعدا في ذبوع نزعتة التشاؤمية كما هو الرأي الشائع . ولا شك في أن مقالاته التي كتبها ببيان واضح ونشرت بعنوان « تكملات واضافات » قد ساعدت في أن تجد له جمهورا من القراء .



نيسرون ، ماركوس نيلوس (١٠٦ - ٤٣ ق م)

وكان من بين المعجبين به اعجابا صريحا
مخلصا رتشارد فاجنر الذى حاول فى مسرحيته
« تريستان وأيزولده » أن يحقق فى الموسيقى
الارادة العمياء التى قال بها شوبنهور ، ونيثشه
الشباب الذى جاوز فيما بعد نطاق افتتانه المبكر
بشوبنهور ، وتوماس مان . ولا بد لنا أن نضيف
الى هؤلاء من لا يعدون من غير الفلاسفة ، وبخاصة
من الشباب الذين تحولوا الى شوبنهور طلبا للعزاء
والالهام .

شيشرون ، ماركوس تليوس : (١٠٦ -
٤٣ ق . م) ، فقيه وسياسى وكاتب روماني ؛
ولما كان قد درب على الفلسفة منذ شبابه فصاعدا ،
ولما كان مستمعا وصديقا لكبار الأساتذة فى
الأكاديمية ومدرسة الرواق والمدرسة الأبيقورية ،
فقد داوم على متابعة اهتمامه وقراءته فى أكثر
أيامه ازدهاما ومشاغلا الحياة العامة . وكان من
جراها نزل به من ضائقة شخصية وما حل به من
عجز سياسى أن أطلق قواه بأسرها من عقالها فى
عام ٤٥ منصرفا الى تيسير الفلسفة اليونانية فى
صورة أدبية لاتينية ؛ من هنا ظهرت له فى خلال
العاملين التاليين سلسلة طويلة من الكتب اتخذت
شكل المحاور ، وكانت تستوعب مختلف أقسام
الفلسفة المعاصرة له عن طريق عرضها لمذاهب
المدارس الرئيسية الثلاث فى ذلك العصر ونقدها .
كان شيشرون بحكم مزاجه وتعليمه متشككا على
مذهب الشك الأكاديمى ، وكان فى ميدان الأخلاق
يتابع ويوسع من نطاق الفلسفة التليفقية التى جاء
بها أنتيوخوس الى الأكاديمية ؛ ولقد أعجب
شيشرون بما فى الرواقية من مثل عليا نبيلة ،
لكنه لم يكن على تعاطف مع أبيقور . وكان يعد
نفسه مترجما (ويمكن فى بعض الأحوال أن نقتفى
مصادره حتى نصل بها الى كتب كليثوماخوس ،
وفيلون ، وأنتيوخوس ، وبانايتيوس ، وبوسيدونيوس
على سبيل المثال) ، لكنه زعم لنفسه حق
الاستقلال فى العرض والنقد ؛ ويبدو أنه كان
يرمى الى أقلية الفلاسفة اليونانية ، كما أقلم
أسلافه الأدب اليونانى بادئين بالترجمة ؛ وقد ظن
- وهو محق فى ظنه - أن فى استطاعه أن يبدأ

حركة الأقلية هذه بما له من سيطرة على اللغة
والأسلوب . ولما كان شيشرون قد ابتكر الفاظا
فلسفية باللاتينية قدر لها السريان ، فقد كان
تأثيره كبيرا ، وما زالت مؤلفاته ثروة لا تقدر من
حيث هى مرجع عن المدارس الرئيسية الثلاث فى
عصره .

شيلر ، فرديناند كاننج سكوت : (١٨٦٤ -
١٩٣٧) ، فيلسوف بريطانى وزميل فى كلية
كوربس كريستى بجامعة أكسفورد ، وفى آخر
حياته أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة كاليفورنيا
الجنوبية . كان صديقا شخصيا لوليم جيمس الذى
تعاطف مع فلسفته البرجماتية تعاطفا وثيقا ، وإن
كان قد ادعى أنه توصل الى المبادئ الأساسية
للمذهب البرجماتى من قبل أن يسمع بهذا الاسم ،
أو أن يقرأ كتابات أخرى فى البرجماتية . ولقد
كان شيلر - على العكس من جيمس - كاتباً جدليا
اقتنع بأن أشكال الفلسفة التى كانت سائدة فى
جامعة أكسفورد فى عصره غامضة وتكاد تكون
خالية من القيمة ، مما نتج عنه أنه خصص جزءا
كبيرا من كتاباته لتلك الهجمات التى شنها بصفة
خاصة على ف . هـ . برادلى وأولئك الذين أسماهم
« المناطقة الصوريين » ، وهى هجمات غالباً
ما سبقت فى صورة اتهام غيره بما يتهم هو به ،
وهى صورة أصبحت فيما بعد تبعث على الملل ،
بيد أن شيلر كان ذا عقل قدير وأصيل ، ومؤلفاته
التي لا تقرأ كثيراً الآن تحتوى على الكثير مما
يستحق أن يقرأ .

ومع أن شيلر قد أسهم فى البرجماتية
بالصورة التى أعطاها لها ولیم جيمس الا أنه أثر
أن يطلق على موقفه اسم « المذهب الإنسانى » أو
« المذهب الارادى » كما أسماه بعدئذ . ولقد
كانت فكرته الرئيسية هى أن جميع النشاط
الانسانى لا تصاغ ولا تفهم الا بالرجوع الى
الأهداف الانسانى ؛ وإن ذلك ليصدق على التفكير
صدقته على الفعل ، فالصور الذهنية التى نستعملها ،
وأساليب الاستدلال التى نختارها ، والمعتقدات
التي نؤمن بها يمكن أن تجد تبريرها الوحيد

فيما تنفع به لتحقيق الغايات الانسانية . وانه لمن مقتضيات اتساق هذه الفكرة أن نطبقها على الصدق المنطقي ، فلكى نقول من الناحية الصورية عن عبارة ما انها صحيحة معناه أننا نقومها تقويما يدعو الى قبولها ، كما أننا لكى نقول عن فعل ما انه خير معناه أننا نقومه بما يدعو الى قبوله ، بيد أن معيار التقويم انما هو المنفعة في مجال الادراك .

ولقد خصص شيلر الكثير من جهده الى تطبيق مذهبه الانساني على هذا المنطق ، ففي كتابيه « المنطق الصوري » (١٩١٢) و « منطق للاستعمال - مدخل الى النظرية الارادية في المعرفة » (١٩٢٩) ، ذهب الى أن النظرة السائدة عندئذ عن الاستدلال كما وردت في كتب المنطق انما هي نظرة خاطئة كلها ، وكانت اتهاماته الرئيسية هي أن المنطق الصوري قد اعتمد على التجريدات غير المشروعة في الكلام عن القضايا ، لأن المعنى والصدق انما يعتمدان على الزمن والمكان وظروف التفاهم ، وثانيا لأن الصدق من حيث هو معيار للنجاح في الاستدلال غير ذي جدوى اذ أن أية حجة عينية محال أن تكون صحيحة من الناحية الصورية . مع أنه لا جدال في أن الأدلة الجيدة كلها في شتى مجالات الفكر لا تحاول قط حتى أن تدنو من ذلك المثل الأعلى الصوري؛ ولهذا فبدلا من المنطق الصوري ، قدم لنا شيلر ضربا من التدليل يتصف باهتمامه بالتحقيق التجريبي ، وبفرض الفروض ، وبالاقتراب من الصدق ، وهي كلها صفات سبق بها من عدة وجوه ما ظهر بعد ذلك من أوصاف للتفكير العلمي .

ويمكن الحصول على دراسة مجملية لآراء شيلر في مقاله « لماذا المذهب الانساني ؟ » الوارد في كتاب « الفلسفة البريطانية المعاصرة » مجلد ١ (١٩٢٤) .

(ص)

الصدقة : انظر الاحتمال ، ومذهب حرية الارادة .

الصدق : اهتم الفلاسفة أساسا بمسألتين خاصتين بالصدق : المسألة الأولى تتعلق بمعنى كلمة « صادق » ، وتتعلق المسألة الثانية بالمعيار او بالمعايير التي نستطيع بوساطتها أن نفصل في صدق العبارات أو بطلانها ؛ ولقد أخفق أغلب الفلاسفة في التمييز بين هاتين المسألتين وقدموا لاحدهما حلا كان يمكن اعتباره حلا للمسألة الثانية . بيد أنه من اليسير أن نرى مثل هذا التمييز اذا وضعنا في اعتبارنا آراء فيلسوف رأى هذا التمييز وميز على أساسه ، وذلك هو ف . تش . س . شيلر الذي ذهب الى أن كلمة « صادق » في معناها هي لفظ تقييمي يعنى شيئا من قبيل « من الخير أن نعتقد في صوابه » ولكنه باعتباره برجماتيا ذهب الى أن المنفعة هي معيار الصدق .

والنظريتان اللتان لهما شهرة كبيرة عن الصدق ، وهما نظريتا التطابق والاتساق، عرضتا في العادة على أنهما نظريتان عن معنى كلمة « صادق » ، وعلى هذا الأساس فإن نظرية التطابق تقول ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع الوقائع » في حين تقول نظرية الاتساق ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع مجموعة العبارات المقبولة » . والنقد الأكثر وضوحا على نظرية الاتساق هو أنها ان كانت جديرة بالقبول من حيث هي معيار نقيس به الحقيقة ، فهي لا تكاد توفق في أن تعطينا معنى لكلمة « صادق » ، نعم اننا ننظر الى اتساق عبارة ما مع ما قد سبق لنا أن اعتقدنا في صوابه على أنه أحد المسوغات ، ولو أنه ليس المسوغ الكافي لتقبلها على أنها عبارة صادقة ، بيد أنه اذا كان الاتساق اختبارا للصدق فإنه لا يمكن أن يكون هو نفسه الصدق . أما النقد الموجه الى نظرية التطابق فأكثر صعوبة وتعقيدا، فمن احدى جهات النظر يبدو أننا اذا قلنا ان الصدق هو انطباق العبارة الصادقة على الواقع فنحن بذلك انما نقول ما هو معروف ، لكن تواجهنا الصعوبات عندما نحاول أن نعطي كلمة « تطابق » وكلمة

« واقعة » معنى واضحاً ، فليس ثمة شك في أن قولنا بعدم وجود الغيلان إنما هو قول صادق، ونستطيع أن نقول عن العبارة القائلة « أن ليس ثمة غيلان » أنها تنطبق على الواقع ؛ ولكنه من العسير علينا أن نرى ماذا عسى أن تكون طبيعة تلك « الواقعة » التي هي عدم وجود غيلان ، وأي نوع من العلاقات التي تسمى « انطباقاً » يمكن أن نصف بها تلك العبارة ؟ وهكذا تتحول نظرية التطابق حتى تصبح مجرد مجاز .

وثمة مشكلة ترد كثيراً في السنوات الحديثة وهي أن الجملة القائلة « انه لصدق أن كذا وكذا... » لا تضيف شيئاً فيما يبدو الى معنى العبارات التي ترد فيها ، وانه لمن العسير علينا أن نرى أى قيمة نضيفها اذا قلنا « انه لمن الصدق أن القطة فوق الحصيرة » بدلا من قولنا « القطة فوق الحصيرة » ؛ ويظهر أن الاستعمال الحقيقي لكلمة « صادق » هو في تعبيرات من قبيل « هذا قول صادق » حيث تساعدنا الكلمة على أن نؤكد العبارة دون حاجة منا الى تكرارها . ولقد أدت هذه النقاط ببعض الفلاسفة وبخاصة ستروسن الى أن يأخذ بالرأى القائل بأن كلمة « صادق » هي أقرب الى أن تكون علامة على الموافقة أو التسليم أو القبول تعمل الى حد كبير عمل كلمة « نعم » أكثر مما تعمل عمل كلمة تدل على صفة أو علاقة ، ورأى شيلر المذكور آنفاً من أن كلمة « صادق » إنما هي كلمة للتقييم، هو رأى وثيق الصلة بهذا الرأى .

ولقد تحدث البرجماتيون المتساهلون في بعض الأحيان كما لو كانوا قد وحدوا بين معنى كلمة « صادق » وبين عبارة « من النافع أن نعتقد في صوابه » ، ولو أن البرجماتيين المتحويين من أمثال شيلر قد تجنبوا الوقوع في هذا الشرك . والبرجماتيون اذا اتخذوا من المنفعة معياراً للصدق لم يقصدوا بذلك الى القول بأنه اذا كان مما يسر أن نعد الشيء صادقا فينبغي علينا أن نعد كذلك؛ بل هم قصدوا الى التوكيد بأن نسقات المعتقدات الانسانية والأفكار المستخدمة فيها هي بمثابة

تفسيرات للعالم صنعها الانسان لكي تساعد على مواجهة ذلك العالم . واذا نحن نظرنا على هذا النحو الى العبارات على أنها تفسيرات فلن نستطيع أن نفصل مسألة قبولها عن مسألة ما اذا كانت تؤدي العمل التي هي منوطة بأدائه .

ولابد لنا في النهاية من أن نشير الى بحث على درجة كبيرة من الذيوع كتبه تارسكي بعنوان « فكرة الصدق في اللغات المصنوعة صياغة صورية » ، وفي هذا البحث يعرف تارسكي « الصدق » على أنه كلمة ترد في حساب (القضايا) بطريقة تجعل لها وظيفة في ذلك الحساب مماثلة لوظيفة كلمة « صادق » في اللغة الجارية . ومن المؤكد أن ذلك التعريف لا يمكن أن يطبق تطبيقاً مباشراً على فكرتنا المألوفة عن الصدق ، أما هل هي ذات صلة بمشكلة الصدق الفلسفية فهذه مسألة فنية الى حد كبير وتختلف فيها الآراء ، ومثل هذه الآراء التي من قبيل رأى تارسكي يطلق عليها اسم النظريات السيمية في الصدق .

صواب (في الفعل) : انظر الأخلاق ، والمقالات عن الفلاسفة الأخلاقيين .

(ط)

طاليس : من ملطية وهي ثغر يوناني في آسيا الصغرى ، أنبأ بالكسوف الذي وقع في ٥٨٥ - ٤ قبل الميلاد . كان حكيماً من ذوى الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التي أداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وعمل على اقامة الاتحاد بين الأيونيين . وتضمنت اكتشافاته الرياضية والفلكية، التي بولغ في تقديرها فيما بعد بعض الشيء ، طرائق القياس كقياس ارتفاع الأهرام مثلاً ، وجمع سجلاً بالنجوم لكي يستخدم في الملاحة . والأغلب أنه زار مصر ، وفي تنبؤة بالكسوف لابد أن يكون قد وصل كذلك الى مدونات البابليين عن الأجرام السماوية . أما عن نظريته في الكون التي هي أمعن في التفكير النظري ، فلسنا ندرى مدى ما ظفرت به من شهرة ومن

هيجل من وجهة نظر شديدة الاختلاف في كتابه « فلسفة الحق » ، والآن ينبغي أن ينظر إليها على أنها جزء من التاريخ ، ولو أنك ما تزال تصادفها في المناقشات العامة وفي الكتابات الشائعة .
انظر أيضا : الفلسفة السياسية .

علم الجمال (الاستطيقا) : على الرغم من أن تقسيم الفلسفة إلى عدد من الأقسام ليس بذى قيمة نظرية كبيرة ، إلا أن علم الجمال يعد منذ زمن طويل أحد الأقسام الرئيسية في الفلسفة مع المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق جتبا إلى جنب . لكن علينا أن نعترف مع ذلك بأنه لم يفر قط بذلك القدر من الاهتمام الموجه لهذه الفروع الأخرى .

فكلمة « استطيقا » ذاتها لا يتجاوز عمرها القرن الا بقليل ، ومصدرها لفظ في اللغة الألمانية نحتة الفيلسوف بومجارتن . واذن فعلى الرغم من أن الكلمة مستمدة أصلا من الكلمة اليونانية aesthesis ومعناها « ادراك حسي » ، إلا أننا لا نستطيع أن نعلق أدنى قيمة على هذا الاشتقاق ، فحيثما نتحدث اليوم عن الاستطيقا (علم الجمال) كان الكتاب السابقون يجعلون حديثهم عن نظرية الذوق أو نقد الذوق . ومحاورة « هيباس الكبير » لأفلاطون التي يحاول فيها السفسطائي هيباس دون جدوى أن يقدم لسقراط تعريفا مقنعا للجمال هي أقدم عمل باق في مجالا الاستطيقا . ومنذ تلك الفترة تتابعت الكتابات في هذا الميدان .

يستمد علم الجمال موضوع دراسته من حقيقة واقعه هي أن الناس يحكمون دوما على الأشياء سواء كانت أشياء طبيعية أو من منتجات « الفنون الجميلة » أو غير ذلك من مصنوعات الانسان - بأنها جميلة ، أو جليلة ، أو فائنة ، أو دميعة ، أو مثيرة للسخرية ، أو ذات جلالة ؛ يضاف إلى ذلك أنهم يحاولون أن يؤيدوا مثل هذه الأحكام أو أن يتشككوا فيها ، وأنهم يشتبكون في الجدل بصدد هذا ؛ وإنما تنشأ المشكلات الفلسفية

صياغة دقيقة ، على أنه ليس ثمة شك في أنه اعتقد أن الأرض المستوية تطفو على الماء الذي كانت قد نشأت عنه ؛ وكان هنا يأخذ في الأغلب بالقول الشائع في أساطير الشرق الأدنى وبخاصة في الأساطير المصرية . وربما رأى كذلك كما يذكر أرسطو أن العالم وأجزائه كان مائيا في جوهره . ويبدو أن طاليس قد قال بأن « الأشياء كلها مملوءة بالآلهة » بمعنى أنها مملوءة بالروح أو الحركة ، ومبدأ الحياة الذي بسبب سعته وقوته لابد أن يكون الهيا ، وحتى الحجر المغناطيسي وهو الجامد في الظاهر يسبب الحركة وعلى ذلك فهو حي . وأنه لمن الواضح على الأقل أن طاليس بتخليه عن القول بالتشخيص وبمحاولته أن يفسر العالم كله تفسيراً عقليا يستحق تسميته التقليدية بأنه منشيء الفلسفة اليونانية . انظر الفلاسفة قبل سقراط .

(ع)

عدد : انظر فريجه ، رسل ، رياضيات .

العقد الاجتماعي : نظريات عدة تحاول أن

تفسر واجب الولاء نحو القوانين ونحو السلطة المدنية ، وذلك بالرجوع إلى عقد أو عهد أو وعد بالطاعة يقدمه الفرد في مقابل المنافع التي يكتسبها من المجتمع المدني الذي يقوم بناء على ذلك التعاقد . وهناك صيغ كثيرة مختلفة لنظرية العقد ، منها الصيغة التي لم يرض عنها أفلاطون والتي قدمها في الكتاب الثاني من « الجمهورية » ، أما الصيغ الحديثة الشهيرة فهي تلك التي قال بها هوبز في كتابه « لوأيانان » ، ولوك في كتابه « رسالة ثانية في الحكومة المدنية » ، وروسو في كتابه « العقد الاجتماعي » ؛ وتختلف هذه الصيغ كل منها عن الأخرى فيمن هم أطراف التعاقد وفي شروطه ، كما تختلف كذلك في الدرجة التي تثبت بها الصفة التاريخية للتعاقد ، ذلك لأن بعض المؤلفين يكتفون بأن العقد ضمنى فقط وليس حدثا تاريخيا . ولقد نقد هيوم هذه النظرية نقدا هداما في مقاله « في العقد الأصلي » ، كما نقدها

الخاصة بعلم الجمال عن التفكير فى هذه المعلومات الأولية . ومما سيعين القارئ أن نسجل هنا بعض هذه المشكلات دون أن نناقشها : لما هو العنصر المشترك بين الألفاظ التى هى من قبيل « جميل » و « جليل » و « فائن » و « دميم » بحيث تتميز عن ألفاظ من قبيل « قيم » و « ونافع » و « أثيم » و « مستقيم الأخلاق » ؟ ما هو الفارق من حيث المعنى بين « جميل » و « جليل » ؟ كيف نستطيع - اذا كنا نستطيع على الإطلاق - أن نثبت أن هذه الأحكام الخاصة بالقيمة الجمالية صادقة ، وكيف نبرر وجهة من بين وجهات النظر دون أخرى ؟ كيف يختلف التقييم الجمالى عن التقويم الأخلاقى والاقتصادى ؟ ما هو العمل الفنى ؟ هل من الممكن أن يكون لنا موقف جمالى واحد تجاه أعمال الفن وتجاه الظواهر الطبيعية على السواء ؟ أسئلة كهذه تشير اشارة كافية الى الطابع العام الذى يتميز به علم الجمال الفلسفى ، وان لم يكن من الممكن بحال من الأحوال أن يتفق الفلاسفة جميعا على أننا قد ذكرنا أهم المشكلات ، أو أننا صغناها فى أفضل صورة ممكنة ؛ فمن المؤكد أن هناك مسائل أخرى منها مسألة تدور حول حدود علم الجمال وأين تقع؟ فهل - على سبيل المثال - مناقشة الفارق بين الفن الكلاسى وبين الفن الرومانسى مناقشة فلسفية أو أنها تقع برمتها فى مجال النقد الفنى ؟ ان الأمر ليستلزم يقينا شيئا من التمييز بين علم الجمال والنقد ، وعلى ذلك فحين نعلل رأينا بأن عملا فنيا بعينه عمل جيد فليس ذلك جزءا من الفلسفة ، اذ ليس للفيلسوف فيما يتعلق بمثل هذه المسائل كفاءة خاصة .

من الطبيعى أن نجد تشابها شديدا بين مشكلات علم الجمال ومشكلات علم الأخلاق . ولقد يعد بعضهم هذا التشابه ضربا من الخطأ مهما يكن طبيعيا ، على حين يرى بعضهم الآخر أننا اذ نتحدث عن تشابه بين علم الجمال وعلم الأخلاق انما نبخس العلاقة بينهما قدرها ، وأن علينا أن نبدأ بنظرية

واحدة فى القيمة يمكن تطبيقها بتعديلات طفيفة على ميدان علم الأخلاق وعلم الجمال وعلم الاقتصاد . غير أنه من المؤكد أن أهم مسألة فى الأخلاق يعبر عنها بصورة طبيعية على نحو كهذا : « هل هناك معيار للأخلاقية يتجاوز نطاق العرف الذى تتواضع عليه جماعة من الجماعات ، واذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار ؟ وعلى نحو طبيعى كهذا نستطيع أن نسأل عما اذا كان هناك أى معيار للحكم الجمالى ، واذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار؟ أما الحال كذلك ، فليس مما يثير الدهشة أن نجد توازيا وثيقا بين أكثر النظريات الأخلاقية والجمالية شيوعا . فكما يرى المشايخ للنسبية الأخلاقية أن المعتقدات الأخلاقية لا تصدق الا بالنسبة لفرد ما أو لجماعة ما ، فان هناك من يرى أن ليس ثمة معيار للذوق السليم الا ما كان متعارفا عليه فى جماعة من الجماعات . وكما أن المشايخ لمذهب اللذة فى الأخلاق لا يجد قيمة خلقية الا فى إنتاج اللذة ، فكذلك يرى المشايخ لمذهب اللذة فى ميدان علم الجمال أن إنتاج اللذة هو المعيار الوحيد للقيمة الجمالية . ويقول بعض الأخلاقيين ان الخير صفة خلقية أولية (غير قابلة للتحليل) حاضرة حضورا موضوعيا فى الأشياء ذوات القيمة ، وكذلك يذهب بعضهم الى أن الجمال صفة موضوعية وعلى نحو مماثل لهذا نجد فى كلا الميدانين نظريات فى المعنى (معنى الخير والجمال) ذاتية ووجدانية .

لقد كان أعمق البحوث الكلاسية لعلم الجمال أثرا هو المناقشة التى نجدها فى كتاب كانت « نقد الحكم » ، وخاصة عندما يصر على أن الحكم الجمالى يرتد الى أصول سابقة على تكوين التصورات الذهنية وعلى أن معايير القيمة الجمالية لها طابع شكلى . وتستمد مناقشته صورتها المحكمة من وجهة نظره التى مؤداها أن الأحكام تختلف من حيث الكم والكيف والنسبة والجهة بحيث تنحصر مشكلة علم الجمال أساسا فى أن نحدد كيف تختلف الأحكام الجمالية من هذه الجوانب الأربعة عن غيرها

من الأحكام . أما في العصر الحاضر فإن أشهر نظرية جمالية هي نظرية كروتشه في كتابه « الاستطيقا » التي تشبها بصورة جوهرية نظرية كولنجوود في كتابه « أصول الفن » ، يرى كروتشه أن العمل الفني حدس حسي لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفني أيضا تعبيرا كاملا عنها ، فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات ، سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه . والرأي الذي بسطه كاسيرر في كتابه « فلسفة الأشكال الزمزية » كان أيضا ذا تأثير كبير وخاصة بالصورة التي أعيد عرضه بها في كتاب س . ك . لانجر « الشعور والشكل » ؛ وتشترك هذه الآراء في أنها تعد الخبرة الجمالية في جوهرها تعبيرا عن شعور أو رمزا له ، وفي أنها تصلها من حيث هي كذلك بكل استعمال للغة وغيرها من طرائق الرمز ؛ بل أن كروتشه يعد علم اللغويات العام وعلم الجمال شيئا واحدا بذاته . إلا أن هذه النظريات المثالية في اتجاهها لم تلق تأييدا كبيرا من الفلاسفة الذين هم أميل إلى التجريبية وإلى التحليل ؛ لكن هؤلاء أخفقوا على نحو ملحوظ في أن يقدموا نظرية (جمالية) نستبدلها بنظريات أولئك ؛ ذلك أن المشكلة الكبرى التي تواجه جميع النظريات الجمالية هي أن تضع معنى واضحا للألفاظ التي يبدو أن استخدامها لها أمر طبيعي فالرمزية ، والتعبير ، والحدس ، والصورة ذات الدلالة كلها معان تتردد دائما مع أنها جديرة بتمحيص وتفسير تحليليين أدق جدا مما لقيته حتى الوقت الحاضر .

نعم ان بعض الفلاسفة ينكرون امكان قيام أية نظرية جمالية عامة ، ويقولون ان علماء الجمال يزعمون أن هناك جانبا مشتركا في كل خبرة تحدث عن مختلف الفنون جميعا وعن الجمال الطبيعي ، وأن ثمة معيارا عاما للحكم ينبغي الكشف عنه اذ يمكن تطبيقه في جميع هذه الميادين ، لكن هذا الزعم في رأي هؤلاء الفلاسفة ليس له ما يبرره

فنحن - فيما يقولون - نستطيع أن نحدد ما الذي يجعلنا نعجب بهذا الرسم أو ذاك ، بهذا المنظر الطبيعي أو بتلك السيمفونية ، لكننا لا ينبغي أن نتوقع أن يكون هنالك عنصر مشترك بين هذه الحالات جميعا . وسواء كان لهذه النزعة التشككية المسرفة ما يبررها أم لا ، فلا بد أن نسلم لهؤلاء النقاد بأن علم الجمال يبدو - وهو في ذلك أكثر من أي فرع آخر من فروع الفلسفة - ان مصيره المحتوم هو اما الى غموض مفعم بالادعاء ، أو الى فقر شديد يجعل منه أخا فقيرا غير شقيق لسائر المجالات الرئيسية في البحث الفلسفي . إلا أنه قد حدث في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة نمو ملحوظ في البحوث التي تتناول علم الجمال والتي لابد أن نرجو لها أن تنتج بعض الثمار في المستقبل القريب .

علم الظواهر : يدل مصطلح علم الظواهر بمعناه الواسع على الفلسفة الوصفية للخبرة ، واسم هوسرل هو أكثر الأسماء ارتباطا بهذا المصطلح في فكر القرن العشرين ؛ ولقد عرف تش . س . بيرس النظام الوصفي الذي هو علم الظواهر ولكن علاقة ما لم تقم بينه وبين هوسرل ، كما أن رأي هوسرل في علم الظواهر لا يمت تاريخيا إلى فكرة هيجل عن « علم ظواهر الروح » . وعلى الرغم من أنه لا سبيل إلى الشك في اتجاه هوسرل التدريجي في سنواته الأخيرة نحو أن يطور « فلسفة في الروح » ، إلا أنه قد شعر بالعداء نحو الفلسفة التأملية في المرحلة التكوينية من حياته . ومع ذلك فإن علم الظواهر بمعناه عند هوسرل مدين لكثيرين ، ولا بد من الإشارة بوجه خاص إلى تأثير برنتانو وجيمس والتجريبيين البريطانيين وديكارت وليبنز وكانت .

ولقد ظهرت وجهة النظر الهوسرلية في علم الظواهر بنظم وفي عناء ، وكان الهدف إلى التوفيق بين الصديق القبل للتدليلات الصورية والعمليات النفسية ، وإلى توسيع نطاق « الماقبل » حتى

يشمل كل مجال الخبرة هو الدافع الأول الذى أدى الى علم الظواهر « الخالص » ، ولقد عرف علم الظواهر فى بادىء الأمر بأنه « علم نفس وصفى » وسرعان ما اتضح قصور التعريف وحاول هوسرل ايضاح فكرته عن ذلك العلم فى بحثه المفصل عن علم الظواهر الترنسندنتالى . ولقد التزم علم الظواهر منذ البداية أن ينشد المثل الأعلى لأكبر حرية ممكنة لتحلل بها من الفروض السابقة، وعلى ذلك حذفت البناءات التأملية ولم يعد هناك كلام عن عالم ممتنع المنال وراء مجال الخبرة الممكن الذى هو فى المتناول ، وإن عبارة « ارجع الى الأشياء نفسها ! » لتعبر عن هذا المبدأ تعبيرا جيدا .

ومصطلح « الترنسندنتالى » اسم لوجهة نظر تأملية خالصة ، وقد أشار كانت الى طبيعتها العامة عندما تكلم عن « الترنسندنتالى » على أنه يعنى توجيه الانتباه الى اختبار الشيء أكثر من توجيهه الى الشيء نفسه؛ والغرض من ذلك هو جعل التأمل « جذريا » بقدر الامكان وذلك بالرجوع الى الشواهد فى مصادرها الأولى فى الخبرة المباشرة ، ومناقشة كل شيء بغية الوصول الى الشاهد عليه . ومن أجل هذه الغاية عول على طريقة « الاحالة » التى تتطلب تعليق كل العقائد وكل ضروب المعرفة العلمية كذلك، ولذا كان منهج الشك عند ديكارت وسيلة صالحة لتقديم المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فالإنسان قد يكون مخطئا فى أحكامه على العالم أو على أى شيء « مفارق » للخبرة ، أما الخبرات « الباطنة » التى تختص بالعالم أو بأية موضوعات مزعومة أو متخيلة فلا يمكن أن تكون موضع شك . وبذلك نمضى قدما مع « البداية » التى وضعها ديكارت لكى نجعل منها شيئا ما منسقا ومثمرا بدلا من أن نجعلها تمضى باعتبارها نوعا من الزخارف البلاغية فى التأمل الفلسفى .

وحيث أن يكون هدفنا هو تحديد العالم كله غير المتناهى من الخبرات فى كل نماذج هذه الخبرات من ادراك حسى وخيال . . الخ ، وعلى أية حال فإنه يمكن تعريف ذلك العالم بأنه مجال مكتف بذاته ، وإذا ما علقت كل معتقداتنا عن الوجود الخارجى أو

عن الحقائق العقلية بشتى أنواعها ، فإنه لا يبقى لنا الا الخبرات نفسها والموضوعات المقصودة بهذه الخبرات ؛ وهذان الجانبان : جانب المعنى وجانب الشيء المعنى انما يسميان بجانبى الذات العارفة والشيء المعروف . وهذا « التضاييف » فى طريقة النظر الى الخبرة شيء جوهرى فى المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فاذا ما نحينا كل اعتقاداتنا على سبيل الأرجاء متخذين من ذلك منهجا ، استطعنا أن نتكلم عندئذ عن « الذاتية الخالصة » أو « الخبرة الخالصة » وإن كان ذلك منهجا « متطرفا » لأن كل افتراضاتنا الطبيعية والتقليدية سواء أكانت ميتافيزيقية أو نظرية قد أصبحت معلقة . ومع ذلك فإن من سوء الفهم أن نستنتج من ذلك أن العالم قد « أبعد » أو « أنكر » ، فكل الذى فعلناه هو أننا عطلنا « فكرة » الوجود الخارجى ووضعنا « العالم » بين قوسين اذ العالم هو التقسيم الخارجى لخبرتى (الباطنية) ذات المعنى ولكنه لا يصبح - بعد وضعه بين قوسين - عالما مستقلا فى حقيقته الواقعة ، بل هو عالم « حصرناه فى أقواس » .

و « الاحالة » (التى نرد بها الأشياء) الى مجرى الخبرة الداخلية ، تلك الخبرة التى سبق وصفها ، يجب أن تتم عن طريق مفكر واحد هو الذى سيقوم بالاجراء الى أقصى حد مستطاع ، ذلك لأن الفرد لابد له من أن يبدأ بتجاربه الخاصة ، فالأنا الترنسندنتالية « هى المرحلة الأولى ولا بد من قيامنا بما يلزم للاحتفاظ أو لاقامة الشاهد على وجود العقول الأخرى ، ذلك اذا ما أردنا اجتناب انحصار الانسان فى ذاته وحدها . ولقد أصبح ذلك ممكنا فى لغة علم الظواهر عن طريق اتحاد الذات المدركة بالشيء المدرك ، وتمثل المدرك لما هو خارجى ، وادراك الغير على أساس مشابهة الأجسام الأخرى لجسم الفرد المدرك ؛ وحيث يتحدث الآخذ بمذهب علم الظواهر عن « تبادل العلاقات بين الذات على مستوى أعلى من مستوى الخبرة المباشرة » كما يتحدث عن بنية العالم الخارجى .

ولسوء الحظ قد استخدم مصطلح « البنية » في مصنفات علم الظواهر بأكثر من معنى ، وهو يشير في الحقيقة الى البرنامج « الانشائي » للتحليل الوصفى الذى تدعو اليه الحاجة بمجرد فراغنا من « تصفية » « الاحالة » أو سلسلة « الاحالات » اذ كثيرا ما يتبين أنها أكثر من عملية احالة واحدة . أما « الخلق » فليس هو ما يقصد فى علم الظواهر الوصفى « من لفظة بنية الكون » ، هذا ويجب ألا نفترض أن العالم قد ظهر من الوعى عندما نتكلم عن تكوين بنية عالم الطبيعة داخل اطار الوعى الخالص ؛ ومن الملائم اذا ما نظرنا الى جميع الأشياء على أنها موضوعات للخبرة ومن أجل الخبرة ، أن نتحدث عن العمليات التركيبية و « الذهنية » التى بها « نكون » البناءات والمعانى المركبة تكوينا نخرج به من مجرى الخبرات ، فالخبرات ذات المعنى والأشياء المعنية كلاهما داخلية فى مجال البحث الوصفى الذى لا تحده حدود .

ومن وجهة النظر النقدية نجد أن أهمية ذلك واضحة ، وأن برنامج التأمل فى الخبرة والمعرفة جميعا مع وجود المثل الأعلى لقيام البيئة فى الذهن - وما تلك البيئة المثلى سوى مشول الشيء المعنى مثولا مباشرا فى خبراتنا - ربما كان له أثر تحريرى على المفكرين .

و « الاحالة » الترنسندنتالية أو التأملية الخالصة الى مجرى الخبرات الذاتية انما تتحد مع نموذج آخر من « الاحالة » يطلق عليه « الاحالة الذاتية » ، وفى كلمات بسيطة نقول ان كلمة ذاتى تعنى « جوهرى » ، وأن كلمة « احالة » تستخدم بمعنى « القصر » . وليس الانسان فى علم الظواهر معنيا بالأحداث الطبيعية ، فليس هناك مناهج سببية لأن هذه المناهج تنتمى الى العلوم الخاصة ، وانما يقتصر الاهتمام على التحليل الوصفى للتركيبات والعلاقات الجوهرية وذلك فى كل نماذج الخبرة مثل الادراك الحسى والتذكر . . الخ ، وفى كل الأشياء المشار اليها ، أى الأشياء المعنية فى الخبرة .

وينظر الى منهج علم الظواهر على أنه يمتاز بتجنب الشكوك والأخطاء الموجودة فى الخبرة الطبيعية المألوفة ، فالباحث فى عالم الخبرة « الباطن » مفروض فيه أنه لا يقع « تحت رحمة الوقائع » ، وربما تقع منه أخطاء فيما يقوم به من أوصاف ولكنه أكثر أمنا من الباحث الطبيعى بدرجة لا تقبل المقارنة ، أو هذا هو على الأقل ما يقولونه عنه . ومن ناحية أخرى فانه يجب أن يسلم بأن من يدافع عن الخبرة الطبيعية على اعتبار أن لديه درجة بالغة الارتفاع من الاحتمال انما يتقدم بقضية قوية ، وانه لمن سوء الحظ أن تؤدي محاولة تسويغ عالم البحث « الباطن » الخالص ضد ما يعارضه معارضة عنيفة الى نزع المعنى عن الخبرة الطبيعية ومناهجها .

ولكن ذلك ليس هو السبب الوحيد ، فان الدور التاريخى لعلم الظواهر انما ينظر اليه فى مناصرته لأعداء المذهب الطبيعى ، اذ أصبح وسيلة للتغلب على ذلك المذهب الطبيعى والتخلص منه من حيث هو فلسفة كما قد أصبح من الناحية الايجابية مثلا للفلسفة المثالية المحددة المعالم . أما فى معارضته للمذهب الطبيعى فقد كان فى ذلك مشتركاً مع الفلاسفة الجامعيين ممن برزوا فى ذلك العصر واهتموا بتحديد مناهج العلوم ، والدفاع عن المحافظة التقليدية على فلسفة القيم الروحية . وعلى الرغم من أن علم الظواهر فلسفة على جانب كبير من التميز وعلى كثير من الجدة فى مناهجها ونتائجها الوصفية ، الا أن لديها القليل من الجديد الذى تقدمه اذ تقدم أدلتها الأساسية تأييدا للمذهب المثالى ، فانه كما يقول هوسرل اذا ألغى العقل أو الروح ما بقيت هنالك طبيعة ، ذلك لأن الروح هى ما يعطى الوجود معنى .

وأهم ما يسوغ قيام علم الظواهر هو قيمة نتائجه الوصفية ، فان دراساته للشعور بالزمن و « للتحليلات التى تبحث عن الأصول الأولى » للمفاهيم الأساسية فى المنطق ، وتحليل الادراك

الحسى وأنماط أخرى من الخبرة قد وسعت توسيعا كبيرا من مجال نظرتنا مما يخدم الأغراض الوصفية؛ أما التأكيد الأكبر فيقع على « الرؤية » ذلك لأن « الرؤية » نهاية في ذاتها ولا يمكن اقامتها على أى شيء أكثر جوهرية منها . ويحيى مجال الوصف بشتى خيوط العلاقات النفسية ، وتوجه غاية خاصة الى عملية « التحول الى أفكار » وهى عملية بدونها لا تكون الخبرة العلمية ولا التفكير العلمى ممكنين .

ويجب ألا يفترض بأن علم الظواهر الذاتى المنهج قد جاء ليستبعد مناهج العلوم الموضوعية التجريبية ، فبالإضافة الى دافع التغلب على المعارضة نجد أن من خواص الحماسة التى يتولى بها أنصار أية نظرية جديدة دفع مذهبهم الى الأمام، أن يبالغوا فى تقدير ممكناته . ولم يعرف هوسرل - مثله فى ذلك مثل كثير جدا من المفكرين المجددين - متى يقف فى سيرة الذى لا مهادنة فيه نحو اقامة فلسفة شاملة؛ ولكنه أحيانا كان يكشف عن وعيه بقصور أعماله ، كما فعل عندما أدرك أنه لن يطا بقدمه « أرض المعاد » . ولقد كان الجانب الذاتى الخالص لعلم الظواهر الترنسندنتالى هو الذى يمكن أن يساعد الفلسفة على أن تزود العلماء بالمبادئ الأساسية وبالتصورات التامة الواضوح ، وقد ظل مجرد مثل أعلى لدى هوسرل ، تماما كما كان ذلك لدى كبار العقليين وعدا لم يتم .

وقد وجه نقد الى علم لظواهر وهو أنه لا يمس « مشكلة الوجود » ، اذ بوصفه منهجا ذاتيا خالصا ، فهو يستبعد كل أحكام عن الوجود الخارجى . ومن وجهة نظر هذا العلم أن العلوم الخاصة كلها قطعية لأنها تنطوى على دعاوى تختص بالوجود ، ولأن تصوراتها ومبادئها لم تقم عليها البيئة التى تجعلها « قاطعة الصدق » فى الخبرة المباشرة . اذن فكيف يمكن لصاحب مذهب علم الظواهر أن يتكلم عن « الوجود » ؟ أليس يتجنب ما كان يجب أن يعد مشكلة جوهرية هامة؟ ان الاجابة لا تكون الا بإبراز الخدمة الخاصة التى

يمكن أن يقدمها علم الظواهر ، فعلى الرغم من أنه ليس معدا لأن يقدم فلسفة شاملة ، لأن مثل هذه الفلسفة الشاملة يحتاج الى التعاون الفعال مع العلوم ، الا أنه مع ذلك يستطيع أن يقدم اضافات هامة داخل حدود نشاطه ، تلك الحدود التى يقيمها بما يضعه للبحث من شروط محدودة تحديدا دقيقا ؛ « فايضاح » المفاهيم والمبادئ الأساسية فى العلوم وفى « مباحث الوجود » التى ليس لدينا منها الا القليل (كعلم الهندسة مثلا) ، وأعنى بالايضاح ايضاحا يجىء على أساس الخبرة المباشرة، هو أمر فى حد ذاته يكفى أن يكون برنامجا له من الأهمية ما يجعل من علم الظواهر نظاما لا يستغنى عنه . كما أن التحليل الوصفى للخبرة من وجهة النظر التأملية المتطرفة يأخذ على عاتقه عبء ايضاح الاضافات الخاصة التى يقدمها الشخص العارف الى الخبرة ، ولقد وصل ذلك بالفعل الى نقطة لم يكده يوصل اليها من قبل فى تاريخ الفلسفة ، وان الخدمة التى أدت الى المنطق وعلم النفس لتمثل بلا شك أكثر « الآمال المعقودة » على ذلك العمل الوصفى .

ولقد حدثت المساجلات الانتقادية العنيفة من أثر نتائج علم الظواهر على علم النفس ، وهى المساجلات التى نشأت عن سوء الفهم من جانب بعض علماء النفس والسخط المعقول من جانب هوسرل ، وهو سخط لم يخل مع ذلك من روح الحدة التى تسود « المدارس » فى ألمانيا . ولقد تعدد هوسرل نقد « علم النفس الطبيعى » لكى يظهر وجه الحاجة الى « علم النفس العقلى » الذى يمكن أن يؤدى الى علم النفس الطبيعى ما أدته الهندسة الى العلم الفيزيقي ؛ وان ذلك لمثل يوضح نوع الآمال التى يرجوها لنفسه علم الظواهر الذى صور هوسرل على أنه بمثابة « الينبوع » الذى تنبثق منه جميع المبادئ والمفاهيم الأساسية فى العلوم ؛ أما « الفلسفة الأولى » التى تصورها فقد كانت لتصبح بحق هى « الأساس » لكل معرفة يمكنها أن تزعم أو تأمل أن تكون علمية .

الذي يتمثل قبل كل شيء في العلوم الطبيعية والثقافية .

وفي روسيا السوفيتية وعند الماديين الجدد بصفة عامة ، يعد علم الظواهر فلسفة « رجعية » ، ولم يحتفظ الطبيعيون في شكوكهم بشأن الفلسفة الذاتية الخاصة « بالتأمل الخالص » ، لكن علم الظواهر الصارم المتحرر من كل دعوى الى الميتافيزيقا ، ومن المزاعم المفرطة في «الاطلاقية» انما يستطيع أن يدافع عن نفسه وبطريقته الخاصة، على نحو ما قد استطاع ذلك دائما المنطق الرمزي في ميدان بحثه الخاص .

(غ)

الغزالي : هو أبو حامد محمد الغزالي

(١٠٥٩ - ١١١١ م) ولد في طوس بخراسان ، ودرس علم الكلام في نيسابور على امام الحرمين « الجويني » ؛ ثم قدم على مجلس نظام الملك - وزير السلطان السلجوقي - وظل فيه حتى أسند اليه منصب التدريس في بغداد ؛ وكانت الشكوك عندئذ قد أخذت تستبد به ، فطفق يدرس الفلسفة لعلها تخرجه من شكوكه . وقد درس كتب الفلاسفة - ولا سيما الفارابي وابن سينا - ثم ألف كتابا - هو كتاب «مقاصد الفلاسفة» - يلخص فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ، مرجئا ذلك النقد الى كتب تالية، كان أهمها في هذا الصدد هو كتاب « تهافت الفلاسفة » ؛ ولم يلبث بعد تأليفه هذا الكتاب طويلا في منصب التدريس ببغداد ، فانقطع عن التدريس على رغم ما كان قد أصابه فيه من نجاح . لكن الشكوك كانت ما تزال تستبد به ، فلم يكن مطمئنا الى دروسه في علم الكلام ؛ وبعد تردد شديد بين نولزع الدنيا ودواعي الآخرة ، وهو تردد كان من أثره أن اعتلت صحته ، هتف به هاتف باطني فاعتزل وخلا الى نفسه يروضها استعدادا لما هو مقبل عليه ؛ وانتهى به الأمر الى مغادرة بغداد حيث لبث عشر سنين

وكان تأثير علم الظواهر واسعا ، ولقد أثر - الى حد ما - ثمرة من نوع لا يتفق أبدا مع طبيعة هوسرل ، فقد كان ينظر الى من يسمون بأتباع علم الظواهر « الواقعيين » على أنهم ميتافيزيقيين قطعيين، وكانت حركة مذهب علم الظواهر بنطاقها الأوسع تشتمل على جانب ديني بارز فيه شيء من أمارات التصوف ؛ هذا ولم يقتصر سوء استعمال « حدس الماهيات » الذي يستخدمه علم الظواهر على أنه امتد حتى شمل اللاعقل، بل انه قد انحط كذلك حيناً بعد حين الى مستوى الشروح التافهة لموضوعات الخبرة المألوفة . ولقد بذلت محاولات بدرجات متفاوتة من النجاح لتطوير منهج على أساس علم الظواهر ليستخدم في علم الاجتماع ، والتاريخ ، والفن ، والرياضة ، وعلم النفس ، وطب الأمراض العقلية وكذلك المنطق ، وفلسفة القيم . وانه لمن سوء الطالع - في رأي هوسرل - ذلك النمو السريع للحركة « الوجودية » التي لا شك في أنها مدينة ببعض جوانبها الى علم الظواهر ، ولكنها أغضت عن الحدود الصارمة التي فرضها ذلك المبدأ بمنهج الذاتي ، أغضت عن تلك الحدود الصارمة باسم « فلسفة الوجود الخارجي » ، كما أن النظرة المتضايقة في علم الظواهر (وهي النظرة التي تكمل التصور الذهني بما يشير اليه من طرف في الوجود الخارجي) أقول ان تلك النظرة تزول ليحل محلها في حركة الوجودية كلام عن « مجاوزة الواقع » و « شبه المجاوزة » و « الألغاز » . وانه لمن الممكن وضع صيغة منهجية صارمة لعلم الظواهر دونما تورط في المذهب المثالي أو في أية عقيدة قطعية أخرى مما قد يترتب على ذلك المنهج ، وعندئذ يضم المنهج الظاهري الى سائر المناهج جنبا الى جنب مع المناهج « الموضوعية » كالمناهج الاستقرائية والمنهج السببي والمنهج التفسيري ، وعلى الرغم من أن نتائج علم الظواهر قد تكون ذات قيمة لكل فروع العلم الأخرى ، فانه من الحق أيضا أنه لا يمكن أن يكون لهذا العلم موضوع ذو مادة بعينها بدون « الينبوع » الواقعي

متنقلا ، ينصرف الى العبادة والى التأليف ؛ وأغلب الظن أن أكبر كتبه وهو « احياء علوم الدين » قد ألف فى الشطر الأول من هذه الفترة ؛ وفى نهايتها حاول أن ينهض برسالة الاصلاح الدينى التى كانت هدفه منذ البداية . ولقد ذهبت به الأسفار الى دمشق والى بيت المقدس والى الاسكندرية والى مكة والمدينة ، ثم عاد آخر الأمر الى وطنه حيث استأنف مهنة التدريس زمنا وجيزا فى نيسابور، ثم وافته منيته فى مسقط رأسه طوس .

استعرض الغزالى مختلف التيارات فى ثقافة عصره : فهناك أربعة اتجاهات تتمثل فى جماعات أربع هى جماعة المتكلمين وجماعة الباطنية وجماعة الفلاسفة ثم المتصوفة ؛ ونظر الغزالى فى موقف كل من هؤلاء ؛ فوجد المتكلمين يؤدون مهمة المدافع عن العقيدة ، لكنهم كانوا يبنون دفاعهم على أساس التسليم أولا بالوحي المنزل ، وهو دفاع ان أقنع المؤمن فهو لا يقنع غير المؤمن . وأما الباطنية فقد كانوا يزعمون أنهم يقتبسسون علمهم من الامام المعصوم ، أى أن كل ما يعرضونه مستند الى النقل عن معلمهم لا الى حجة مقنعة . وأما الفلاسفة فعلى الرغم مما كان لها من فضل فى تثقيف الناس بعلمهم برهانية لا سبيل الى الشك فيها ، كالرياضيات والفلك والطبيعات فى بعض جوانبها التى لا تخالف الدين ، الا أنها فى سائر بحوثها قد تتعرض للتناقض وفساد الرأى ؛ وأهم المسائل التى عنى الغزالى بإبطال رأى الفلاسفة فيها ثلاث، هى : نظرية قدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكلليات وحدها دون الجزئيات ، وانكار بعث الأجساد على أساس قولهم بأن الأرواح وحدها هى التى لا يجوز عليها الفناء ؛ وكان من أهم ما قاله الغزالى فى الرد على الفلاسفة أنهم يبنون حججهم على العلية - أى على تلازم الأسباب والمسببات - ومن رأى الغزالى (وهو شبيه برأى الفيلسوف الانجليزى هيوم فى القرن ١٨) أن العلية فى حوادث الطبيعة لا تستند الى أساس متين ، وليس لدينا ما ندعم به القول بوجودها ، اذ هى تتردد عند التحليل الى علاقة زمانية بين شيئين ، فشيء ما يسبق فى الحدوث شيئا آخر ؛ فاذا رأينا شيئين

يتعاقبان ، فمن أين لنا القول بأن بينهما رباطا عليا خفيا غير مجرد التعاقب فى الحدوث ؟ أما لماذا يعقب المعلول عليه فسر لا نعرفه ؛ ومهما تساءل العقل عن حقيقة هذه الرابطة التى من شأنها أن يصير الشيء المعين شيئا آخر ، فهو لن يجد لتساؤله جوابا شافيا ؛ لكن ثمة حالة واحدة يمكن أن نرى فيها الرابطة العلية رؤية مباشرة فى أنفسنا ، وتلك حين يريد الانسان فعلا ما وينجز ما أراد، فها هنا يصاحب الفعل شعور بالقدرة على أدائه ، وعندئذ يجوز لنا أن ننسب الفعل لأنفسنا ؛ وعلى هذه الارادة الانسانية نستطيع أن نقيس فعل الارادة الالهية ؛ لكن ما الذى يبرر لنا مثل هذا القياس ؟ هنا يجيب الغزالى بأنه أدرك بالحدس - أى بالذوق - فى نفسه صورة الله ، أعنى أنه أدرك بالعيان الداخلى المباشر فى ذاته أن الله قد خلقه على صورته ، وعلى هذا يستطيع أن يقيس قدرة الله فى الخلق على قدرة الانسان فى الفعل الارادى الصادر عن ارادة حرة ؛ أما أن نقيس خلق الله للكون على العلاقة السببية فى ظواهر الطبيعة وحوادثها فغير جائز ، لأن الله اذا أشبه الانسان فهو لا يشبه الطبيعة . وهكذا استدل الغزالى أن الله هو الموجود القادر على كل شيء ، المريد الفعال .

والخلاصة هى أن الغزالى - على خلاف الفلاسفة - لا يرى فى الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق ، بل الأداة الصالحة لذلك عنده هى الذوق الباطنى ، ومن ثم فقد أخذ بنظرة المتصوفة دون الجماعات الثلاث الأخرى : المتكلمين والباطنية والفلاسفة .

(ف)

الفارابى : لسنا نعرف كثيرا عن حياة الفارابى ، فقد كان رجلا يخلد الى السكينة والهدوء ، وقف حياته على التأمل الفلسفى ، يستظل بظل الملوك ، ثم تزيا آخر الأمر بزى المتصوفة . ويقال ان والد الفارابى كان قائدا عسكريا ومن أصل فارسي ، وان الفارابى قد

ولد في وسيج ، وهي قرية صغيرة تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك . حصل الفارابي علومه في بغداد ، ودرس بعضها على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان ، وقد أتم في دراسته بالأدب والرياضيات ، ومؤلفاته في الموسيقى شاهد على سعة دراسته للرياضيات . وتقول الأساطير عنه انه كان يتكلم بلغات العالم كلها ، وظاهر من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وكان يكتب بالعربية كتابة يشوبها الغموض أحيانا .

ارتحل الفارابي من بغداد الى حلب ، ولعل ذلك راجع الى الاضطرابات السياسية التي وقعت ببغداد ؛ وفي حلب استقر الفارابي في مجلس سيف الدولة ، الا في أخريات حياته حيث ترك القصر وخلا الى نفسه بين مظاهر الطبيعة ، ومات في دمشق في شهر ديسمبر عام ٥٩٠ م عن ثمانين عاما .

سمى الفارابي بالمعلم الثاني ، والمعلم الأول هو أرسطو ، وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته ان أرسطو سمي بالمعلم الأول لانه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناءه متماسكا وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ، وسمى الفارابي بالمعلم الثاني لما قام به من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله من مؤلفات أرسطو خاصة ؛ فمنذ أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو ورتبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تفسر وتشرح على طريقة الفارابي .

حاول الفارابي أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ فمما يميز الفارابي أنه ذو نظرة شاملة تعمم أكثر مما تجزئ ، فلم يكن يرضيه الوقوف عند الجزئيات ، بل كان يسعى دائما نحو تحصيل صورة شاملة للعالم كله . ولعل هذه النزعة عنده هي التي حدت به الى اهمال الفوارق والبحث عن أوجه الشبه بين المذاهب الفلسفية ؛ فأفلاطون وأرسطو - في رأيه - انما يختلفان في المنهج وفي الأسلوب وفي سيرة الحياة ، أما مذهبهما الفلسفي فواحد .

ويعد الفارابي بين الأطباء وان لم يطبب الأجسام ، وذلك لأنه وقف حياته على تطبيق النفوس ؛ ولم يكن الفارابي يحفل بالعلوم الجزئية ، بل حصر جهده كله في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وهي العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمام العقل صورة شاملة للعالم .

ولا يقتصر المنطق عند الفارابي على تحليل التفكير العلمي ، بل يشتمل كذلك على كثير من الملاحظات النحوية وعلى مباحث من نظرية المعرفة ؛ والفرق بين المنطق والنحو هو أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، أما المنطق فقانون للتعبير بلغة العقل الانساني عند جميع الأمم ، وهو يسير من أبسط عناصر الكلام الى أعقدها : من الكلمة الى القضية الى القياس .

وللفارابي رأى في المعاني الكلية التي ثار حولها كثير من الجدل في العصور الوسطى ، اذ يرى أن العقل الانساني يستخرج الكلي من الجزئيات بطريق التجريد ، غير أن للكلي وجودا خاصا به متقدما على وجود الجزئيات ، واذن ففلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : المذهب القائل بأن الكلي سابق على الجزئي ، والمذهب القائل بأنه قائم به ، والمذهب القائل بأنه يحصل بعده .

وكذلك للفارابي رأى في الوجود وهل يعد في جملة المعاني الكلية ؟ أعنى هل هو صفة تحمل على موضوع ؟ ويجواب الفارابي عن ذلك هو أن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية ، وليس هو بالمقولة التي تصدق على شيء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشيء في قضية ؛ اذ ما وجود الشيء الا الشيء نفسه .

ويذهب الفارابي الى أن كل موجود ، فهو اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ولا ثالث لهما .

الضربين من الوجود ؛ ولما كان الممكن لا بد أن تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود ، ثم لما كانت الغل لا يمكن أن تتسلسل الى غير نهاية ، كان لا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لاعلة لوجوده ، وهو أزلي ، وهو موجود بالفعل من جميع جهاته ولا يعتريه التغير ، وهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو البرهان على جميع الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات . ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدا لا شريك له فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكنا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحدا بالذات ، واذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحدا - وهو الله .

اذ أن كل شيء قوامه صورة ومادة - وبهذه المراتب الست تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساما ؛ مع ملاحظة أن الثلاث المراتب الأولى كائنات ليست أجساما ولا هي تحل في أجسام ، وأن الثلاث المراتب الأخيرة تلبس الأجسام وان لم تكن في ذاتها أجساما .

أما الأجسام فهي ستة أجناس : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والعناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) .

ونلاحظ في هذه الفلسفة تأثيرها المباشر بالأفلاطونية الجديدة في كون العالم يجيء صدورا عن الله في صورة فيض ، فمرتبة تفيض عن المرتبة الأعلى منها وهكذا حتى نصل الى أدنى المراتب .

ومعرفتنا بالله عن طريق الاستدلال من الموجودات التي صدرت عنه أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة ؛ فمن الواحد يصدر العالم ، وذلك حين يتعقل الله ذاته ، فالأصل - اذن - هو علم الله لا ارادته ، فعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ؛ وعن الله يفيض منذ الأزل وجود ثان هو ما يسمى بالعقل الأول ؛ وهو العقل الذي يحرك الفلك الأكبر ، وبعده تأتي عقول ثمانية يختلف بعضها عن بعض ، برغم أن كلا منها كامل في ذاته ؛ وهذه العقول الثمانية التي نيطت بها الأجرام السماوية ، تضاف الى العقل الأول فتصبح العقول تسعة ، وهي كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجود ؛ وفي المرتبة الثالثة يجيء العقل الفعال الذي يكون حلقة الاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي ؛ وفي المرتبة الرابعة تأتي النفس - وهذا العقل الفعال وهذه النفس من شأنهما أن يتكثرا في أفراد البشر ، فيكون منهما بمقدار ما هنالك من بنى الانسسان ؛ وفي المرتبة الخامسة من مراتب الوجود توجد الصورة وفي السادسة توجد المادة ، ومن هاتين تتكون الأشياء ،

وللغرابي رأى في المعرفة ، خلاصته أن الأشياء المادية اذا ما أدركها العقل تحولت الى معقولات وصار لها وجود في العقل يخالف وجودها المادي ؛ والعقل يكون في الانسان بالقوة ، فاذا ما أدرك الانسان بحواسه صور الأجسام الخارجية ، أصبح العقل عندئذ موجودا بالفعل ؛ ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هو انتقال للعقل من القوة الى الفعل . على أن هذا الانتقال ليس يتم بفعل الانسان نفسه ، بل هو مرهون بفعل العقل الفعال الذي هو أعلى مرتبة من العقل الانساني ؛ أي أن الانسان لا يحصل المعرفة باجتهاده ، بل تجيء اليه المعرفة هبة من خارجه ، هبة من العالم الأعلى ؛ وعن طريق اتصال العقل الفعال - العقل الأعلى من الانسان - بالانسان ، يستطيع الانسان أن يحصل المعاني الكلية عن الأشياء ، وبهذا يتحول الادراك الحسي الى ادراك عقلي . ولكن من أين تأتي الصور الكلية العقلية الى العقل الفعال ؟ تأتي اليه من العقل الذي يعلوه مرتبة ، وهذا بدوره من العقل الذي يعلوه وهو الله . وهكذا يكون كل عقل فعالا بالنسبة لما دونه ومنفعلا بالنسبة لما فوقه ؛ والعقل

الفعال دائما ، والذي لا ينفعل لسواه أبدا هو الله . ونلخص الموقف بالنسبة للانسان فنقول ان العقل فيه ذو ثلاثة أوجه : فهو عقل بالقوة أولا لأنه يكون في حالة الاستعداد للتحصيل قبل أن يحصل شيئا ، ثم هو عقل بالفعل ثانيا حين يدرك الانسان بحواسه شيئا ماديا ، وهو متأثر بالعقل الفعال ثالثا حين يدرك الانسان المعنى الكلي المعقول الذي ماكانت الصورة المحسوسة الا مثلا يندرج تحته ؛ والمهم هنا أن نلاحظ أن ادراك المعاني الكلية ليس تحصيلامن الانسان يحصله من الأشياء التي تقع له في تجربته الحسية ، بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للانسان والذي يعلوه في المرتبة .

والعمل عند الفارابي تابع للعقل وليس العكس ؛ أي أن الذي يحكم على فعل ما بأنه خير أو بأنه شر هو العقل ، أو هو المعرفة العقلية ؛ ألم نقل ان الله عقل قبل أن يكون ارادة ، فالحلق انما يجيء نتيجة لتعقل الله لذاته ؟ وهكذا قل في مجال السلوك الحلقى عند الانسان ، فهو صادر عن تعقل ، اذا للعقل الأولوية على العمل . وان الفارابي ليفضل رجلا يعلم العلم الصحيح ولا يعمل بمقتضاه ، على رجل يعمل العمل الصواب وهو لا يدري المبدأ النظري الذي جاء ذلك العمل تنفيذا له .

هذا فيما يتصل بالأخلاق، وأما في السياسة فقد تأثر بجمهورية أفلاطون وقال بفكرة أن يملك زمام الدولة رئيس فيلسوف، وهو يصف مثل هذا الرئيس كما يتصوره وصفا يخلع عليه كل الفضائل التي تتوافر للأنبياء أو من يخلفونهم .

فتجنشتين ، لودفيج جوزيف جوهان :

(١٨٨٩ - ١٩٥١) نمسوي المولد ينحدر من أصل يهودي ، درس الهندسة بجامعة برلين ومنذ عام ١٩٠٨ بجامعة مانشستر حيث اهتم اهتماما خاصا بدراسة مكائن الطائرة ومحركاتها ، ولقد أدت به الجوانب الرياضية في عمله هذا الى أن يزداد اهتماما بالرياضة البحتة وبفلسفة الرياضة،

ومن هنا أصبح على علم بعمل رسل وفريجه في المنطق الرياضي ، وعلى اثر ذلك انتقل الى جامعة كيمبردج حيث أمضى الجزء الأكبر من ١٩١٢ - ١٣ عاملا مع رسل تلميذا له في بادئ الامر ثم شريكا له بعد ذلك بقليل . التحق فتجنشتين بخدمة الجيش النمساوي في الحرب العالمية الاولى وأسر في إيطاليا في نهاية الامر ، وفي ذلك الوقت كان قد أنجز كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » الذي نشر في ألمانيا في عام ١٩٢١ ، وفي لندن في عام ١٩٢٢ ؛ وقد اعتقد فتجنشتين عندئذ أن ذلك الكتاب كان بمثابة الحل الحاسم لمشكلات الفلسفة . ولقد تعرض كذلك لتجربة باطنية صوفية عميقة بينما كان يحارب في الجبهة الشرقية في أثناء الحرب ، وكانت هذه التجربة فيما يبدو نتيجة لقراءة تولستوي ؛ وعلى أثر اطلاق سراحه بعد الحرب تنازل عن الثروة الطائلة التي ورثها واشتغل بالتدريس في مدرسة أولية بالنمسا ، وفي ذلك الحين أيضا بدأ يحيا الحياة الشديدة البساطة التي لم يتخل عنها أبدا بعد ذلك . ومهما يكن من شيء ففي أثناء العقد الثالث من هذا القرن بدأ فتجنشتين يعيد اتصاله بالفلسفة ، وفي رعاية ج . م . كينز عاود زيارته لكيمبردج عام ١٩٢٥ وقام في نفس الوقت تقريبا بتوثيق العلاقة الشخصية مع كل من شليك ووايزمان وهما اثنان من زعماء الحركة الوضعية في فيينا . وفي عام ١٩٢٩ عاد بصفة دائمة الى كيمبردج وأصبح رعية بريطانية عندما ضمت النمسا الى حكومة النازي ، وفي أثناء السنوات الثلاث أو الأربع التي تلت ذلك تأدى شيئا فشيئا ، وبخاصة عن طريق النقد الذاتي ، الى موقفه الجديد في الفلسفة ؛ وهو الموقف الذي كان له تأثير عظيم في الفكر الأنجلو سكسوني الحديث . وقد نشر أول مانشر في الكتابين « الأزرق » و « البني » اللذين هما عبارة عن المحاضرات التي أملت على تلاميذه في ١٩٣٣ - ٣٥ ونشرت بعد وفاته في عام ١٩٥٨ ، وفي عام ١٩٣٩ أصبح فتجنشتين أستاذا للفلسفة بجامعة كيمبردج خلفا للأستاذ

ج ١٠ • مور ، بيد أنه عندما نشبت الحرب ذهب ليعمل بوابا في مستشفى بلندن ، وفي عام ١٩٤٧ اعتزل فتجنشتين منصب الأستاذية لكي يكرس حياته كلها للبحث ، ولكن صحته سرعان ما اعتلت ومات بداء السرطان في عام ١٩٥١ •

كان فتجنشتين رجلا غير عادي ، وحتى عندما كان أستاذا كان دائما يرتدي قميصا مفتوح الرقبة ، وكانت غرفته في كلية ترينتي بجامعة كيمبردج لا يزيد أثاثها كثيرا على عدد قليل من الكراسي الطويلة المصنوعة من قماش ، ولم يحدث أبدا أن تناول العشاء على المائدة الرئيسية مع الآخرين من رؤساء الجامعة • ولقد كانت صراحته متطرفة شديدة التطرف حتى لقد كان يمكن بسهولة أن تعد فظاظة ، أما بالنسبة الى العالم الفلسفي بصفة عامة فقد كان الانطباع الذي يعطيه فتجنشتين هو الانطباع الذي يغلب عليه طابع الكاهن الأعظم لعقيدة من العقائد السرية أكثر منه انطباع الزميل المشارك في العمل •

وعمل فتجنشتين الفيلسوف ينقسم انقساماً واضحاً الى فترتين: فالصياغة المحددة التي صيغت بها آرائه المبكرة موجودة في كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » والذي كتب في الفترة بين ١٩١٤ - ١٩١٨ ؛ ولم ينشر فتجنشتين نفسه شيئا عن آرائه المتأخرة ، وان كان لدينا صورة أولى منها في الكتابين « الأزرق » و « البني » اللذين يرجع تاريخهما الى عامي ١٩٣٣ - ٣٥ ، ثم صورة ثانية منها ظهرت في كتاب « البحوث الفلسفية » الذي يشتمل على أفكاره التي ما انفك يراجعها منذ منتصف الثلاثينات حتى وفاته • ويحتوي كتابه « ملاحظات على أسس الرياضيات » الذي نشر بعد وفاته على معظم آرائه الناضجة في فلسفة الرياضيات ، وانه لمن المتوقع أن تكون هناك مؤلفات له ستنشر فيما بعد •

وليس ثمة شك في أن كتاب « رسالة

منطقية فلسفية » قد أصبح مرجعا في الفلسفة الحديثة ، ولكنه كتاب على درجة كبيرة من الصعوبة كتب بأسلوب مركز ، وهو يعرض موقفا شبيها بالمذهب الذري المنطقي عند رسل في كثير من الوجوه ، لكنه ربما يكون قد بولغ في تفسيره من زاوية النظرة الرسولية ، ذلك لأن فتجنشتين اختلف عن رسل في نقاط هامة واختار لنفسه مذهباً تجريبياً أشد تطرفاً من تجريبية رسل وأكثر اطرادا ؛ فقد اتخذ فتجنشتين في بادئ الأمر موقفا ميتافيزيقيا بمقتضاه يتألف العالم كله من وقائع بسيطة لا تتوقف واقعة منها على واقعة أخرى بأية وسيلة من الوسائل ، وهذه الوقائع هي بمثابة مادة موضوع البحث التي ينتهي اليها التحليل بالنسبة الى العلم التجريبي • ولا يعطى فتجنشتين ، على العكس من رسل في ذلك ، أية أمثلة لما قد رآه وقائع بسيطة أو وقائع أولية ، فلا بد أن تكون هناك مثل هذه الوقائع البسيطة في التحليل الأخير ، لكنه ليس على استعداد لأن يعين طبيعتها ؛ الا أنه فيما يظهر قد كان يعتبر واقعة مثل « جون يصوب سلاحه نحو جوهان » أقرب الى الواقعة البسيطة من قولنا ان « بريطانيا في حرب مع ألمانيا » ، وعلى ذلك فهو يعد ما يقال عنه عادة انه وقائع ، يعده في حقيقة الأمر حشداً من الوقائع البسيطة • واللغة كما ذهب في « الرسالة » وهي ناقلة الفكر ، انما تهدف الى تقرير الوقائع ، وهو ما تحققه عن طريق تصوير هذه الوقائع ؛ ولقد أراد فتجنشتين بصفة خاصة من قوله ان اللغة تصور الوقائع أن يقول ان اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية بما جاءت لتصوره ، فالجملة المثبتة تكون صورة لاحدى حالات الواقع الممكنة ، بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة التخطيطية أن تصور بها معركة أو أن تصور بها ترتيب الأثاث في الغرفة • وهذا صحيح حتى على الرغم من شدة ازدحام اللغة الاصطلاحية العادية بالمصطلحات الاتفاقية الخاصة بالقواعد الجزافية، وهي أمور من شأنها أن يتعذر معها تبين الجانب التصويري من اللغة، تماما كما أن

خريطة استراليا قد ترسم بطريقة غريبة فى رسم الخرائط تجعلها لا تبدو لنا أنها استراليا عند النظرة الأولى . على أن اللغة الكاملة ممكنة التصور كما أنها ممكنة التركيب من حيث المبدأ ، وفى مثل تلك اللغة ، على سبيل المثال ، تكون علاقة الأشياء المكانية مصورة تصويرا واضحا تاما عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها ؛ فالاستعمال الوحيد للغة الذى يكون كامل الدلالة هو أن تصور الوقائع . وهناك بعد ذلك استعمال اشتقاقى للغة ولكنه استعمال مشروع ، وهو الاستعمال الذى نصوغ به تحصيلات الحاصل ، ونمثل لذلك بمثل بسيط فنقول « اما أن تكون السماء ممطرة واما غير ممطرة » وهو مثال - فى رأى فتجنشتين - يمثل المنطق والرياضة بأسرها ، فهما علمان صحيحان صحة خالية من المعنى اذ هما لا ينبئان بشئ . أما فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى ، وتحصيل الحاصل المشروع مع خلوه من المعنى ، فلا يوجد استعمال مشروع للغة ، وكل محاولة تبذل لاستخدام اللغة على صور أخرى لن تكون الا هراء ، وبصفة خاصة لن تكون جميع الأقوال الأخلاقية أو الميتافيزيقية الا أشباه قضايا ، أى أنها انتهاك خال من المعنى لاستعمال اللغة الصحيح ، مادامت أقوالا لا هى بالتجريبية ولا هى بتحصيلات حاصل (وهنا نجد لمحة واضحة لما سوف يطلق **الوضعيون المناطقة** عليه فيما بعد اسم مبدأ التحقيق من حيث أنه قاعدة للمعنى) . وبمفارقة شهيرة - لكنها مفارقة كان اتساق القول يقتضيها - أنكر فتجنشتين فى « الرسالة » ميتافيزيقاه ونظريته فى اللغة اذ هى بمعياره هو كلام فارغ خال من المعنى ، ذلك لأننا حين نقول على سبيل المثال ان اللغة تصور الوقائع فاننا عندئذ انما نحاول أن نعطي صورة للعلاقة التصويرية التى تقوم بين العبارة والواقعة وهذا خلف ، لأن تلك العلاقة التصويرية انما تكشف عن نفسها ، وما يكشف عن نفسه لا يجوز الكلام عنه . ولقد نظر فتجنشتين الى ميتافيزيقاه على أنها هراء لا يخلو من النفع أو الأهمية من حيث انها

تساعد الانسان على أن يتبين فيها هى نفسها ، كما يتبين فى كل أشباهها ، أنها كلام بغير معنى . والذى يميل بنا نحو أن نقول ما ليس بذى معنى ، خصوصا فى الفلسفة ، هو ما تتصف به اللغة الجارية من تعقد وخلط ، ولقد خصص فتجنشتين قدرا كبيرا من العناية لمعالجة المشكلة الفنية الخاصة باقامة لغة مثالية لا يكون من شأنها اغراء أحد بأن يقول كلاما فارغا أبدا ، وأخيرا فما أن يفهم الانسان « الرسالة » حتى لا يصبح أمامه بعد ذلك ما يغريه بأن يهتم بالفلسفة التى لا هى بالتجريبية مثل العلم ولا هى بتحصيلات حاصل مثل الرياضة ، وسينبذ الفلسفة - مثلما فعل فتجنشتين فى عام ١٩١٨ لأنها كما عرفت على مر الزمن ، تنبت من الخلط .

ثم اتخذت فلسفة فتجنشتين فى الفترة المتأخرة صيغتها الأكثر وضوحا وبساطة وعمومية ولكنها ليست الصيغة الأكثر نضجا واكتمالا فى « الكتاب الأزرق » الذى صدر فى عام ١٩٣٣ ، ولقد وجهت الى حد كبير توجيهها - وان لم يكن ذلك صريحا - من شأنه أن يظهر على نحو دقيق لماذا كانت طريقة التفكير كلها الموجودة فى « الرسالة » خاطئة على الرغم من أنها تميل كذلك الى هدم جميع المذاهب التقليدية فى الفلسفة . وأما أساس النظرة الجديدة فهو النظر الى اللغة من زاوية جديدة ؛ فقد نبذ رأى القديم الموجود فى « الرسالة » عن اللغة ، والقاتل بأن هناك من حيث المبدأ لغة علمية كاملة واحدة مهمتها الوحيدة هى وصف العالم ؛ أما الآن فقد نظر الى اللغة على أنها مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية يخدم كل منشط منها غرضا مختلفا عن سواء . هذا وكل طريقة من هذه الطرق المتميزة فى استخدام اللغة أسمائها فتجنشتين بلعبة اللغة ، نعم انه لا شك فى أن احدى طرائق استخدام اللغة هى أن نصف بها العالم وربما كانت هناك طريقة ما لاداء ذلك ، وهى ما قد يطلق عليها تسمية معقولة فيقال عنها انها طريقة « تصويرية » كما قد أطلق عليها فى

«الرسالة» ، نريد أن هناك حشدا من الاستعمالات الأخرى للغة كالأمر والاستفهام والشكر واللعن والتحية والدعاء . ويقدم فتجنشتين قائمة طويلة لأمثال هذه الاستعمالات المختلفة للغة (وهو يسمى كل استعمال منها لعبة اذ يتفق على قواعد استعمالها كما يتفق على قواعد اللعب) وذلك فى الفقرة رقم ٢٣ من كتابه « البحوث الفلسفية » الذى ينتهى بالملاحظة القائلة : « انه لمن الطريف أن نقارن فى اللغة بين تعدد الأدوات وبين الطرق الكثيرة التى تستخدم بها وتعدد أنواع الكلمة والعبارة ، وبين ما قد قاله المناطقية عن تركيب اللغة » . (بما فى ذلك مؤلف كتاب « رسالة منطقية فلسفية ») « كأنما للغة تركيب واحد هو الذى يتحدثون عنه » .

وعلى الرغم من أننا فى رأى فتجنشتين انما نتعلم فى الطفولة كيف نلعب كل هذه اللغات باللغة لعبا صحيحا عن طريق التدريب أكثر منه عن طريق التعليم النظرى ، فنحن معرضون لأن نصبح أكثر تأثرا بواحدة أو اثنتين من الوسائل الممكنة لاستخدام اللغة ، ثم نصور الأمر لأنفسنا تصويرا مبالغا فى تبسيطه حتى بالنسبة لهذه اللغة الواحدة أو اللغتين (كما كان وصفه هو نفسه للغة العلم وصفا مبالغا فى تبسيطه) فترانا نفكر فى الكلمة الواحدة على أنها دائما أبدا اسم لشيء ما، نتعلمها عن طريق التعريف بالاشارة الى الشيء المسمى (كقولنا « هذه قطعة ») ، كما ترانا نفكر فى الجمل على أنها كلها من قبيل قولنا « القطعة فوق الحصيرة » أو « توم رجل بدين » أعنى أننا ننظر الى الجمل كلها كأنما هى جميعا قد جاءت لتصف العالم وما فيه . وهكذا قد يحدث أننا حينما نفكر فى استعمالات اللغة التى هى فى الواقع مختلفة تمام الاختلاف ، وانك لترانا نتقن استخدام اللغة حين نستخدمها فى غير مجال العقل النظرى استخداما صحيحا ، أقول انه قد يحدث حين نفكر فى هذه الاستعمالات المختلفة كلها أن ندرجها فى نمط واحد . فقد نفكر مثلا فى لعبة

اللغة حين يكون مجال القول هو الرغبة أو الأمل ، فنحاول أن نقحمها فى ذلك النمط الواحد المزعوم اقحاما بأن نفسر فعل الكينونة المضارع الوارد فيها على أنه « وصف لحالى الذهنية الحاضرة » ثم نحاول بطريقة استبطانية أن نعزل الحادث ذهنى الخاص الذى هو حالة الرغبة أو الأمل . وهنا يرى فتجنشتين الجذر الرئيسى للبس الفلسفى والمفارقة الميتافيزيقية ، فالخيرة الفلسفية انما تنشأ عندما نسيء فهم وظيفة بعض أدواتنا الذهنية اساءة تامة، فترانا نتكلم كما لو كانت مشكلتنا هى تعريف الرغبة أو الأمل تعريفا دقيقا ، وكما لو كنا نعرف معنى الرغبة أو الأمل فيما يتصل بالأغراض العادية معرفة كافية ونريد الآن فى ميدان الفلسفة أن نعرفهما بدقة أكثر ؛ لكن فتجنشتين قد ذهب الى أن ما نحتاج اليه من الناحية الفلسفية هو أن نرى أننا انما نسيء فهم فكرة « الأمل » اساءة بالغة اذا ما أخذنا « الأمل » على أنه اسم لعملية من العمليات النفسانية ، وعلى ذلك فقيام مشكلة فلسفية هو كعدم قدرتك على أن تجد طريقك فى بلدة ما لعدم فهمك لخريطتها ، أو هو مثل الذبابة فى الزجاجاة تطن خابطة على الجدار بدلا من أن تطير الى أعلى خارجة من فوهتها . انه لنوع من الفتنة تفتن العقل عن نفسه ، فليس الذى نحتاج اليه فى مثل هذه الحالة هو الكشف عن المبتور ، كلا ولا هو نظرية دقيقة أو تفسير دقيق أو تحليل دقيق ، لأن ذلك كله لا يزيل شيئا من حالة سوء الفهم التى بلغت أقصاها ، فهذه المفاهيم التى تسبب لنا الحيرة هى خارج نطاق دراستنا انما تكون خاضعة لسيطرتنا خضوعا تاما (ففى السفر بالسكة الحديدية لا تربكنا مسألة الزمن) وعلى ذلك فما نحتاج اليه هو منبهات بسيطة تنبهنا الى الأغراض التى من أجلها نستخدم هذه المفاهيم استخداما الصحيح ، فنجمعها بعضها الى بعض جميعا سديدا يزيل عن أبصارنا العمى « عما هو مطروح أمام البصر » . وان ترتيبنا لطائفة مختارة من هذه المنبهات ترتيبا حسنا ، مما يحتاج الى مواهب فلسفية وليس هو بالعملية الآلية ، من

شأنه أن يفتح أعيننا لترى كيف نستخدم الأفكار التى هى موضوع البحث ، ولترى الطبيعة العامة للعبة اللغة ، وما أن نرى ذلك فسوف نكف عن أن نكون ضحايا الحيرة الفلسفية .

ها قد رأينا أن فتجنشتين قد وجد مصدرا من مصادر الحيرة الفلسفية فى ميلنا لأن نحاول تفسير جميع استعمالات اللغة على غرار نموذج واحد يبالغ فى تبسيطه ، فهى محاولة ايجاد أوجه الشبه بين المختلفات ؛ كما وجد مصدرا هاما آخر من مصادر الحيرة الفلسفية فى البحث عن السمة المشتركة بين جميع الأشياء والتى يطلق عليها اسم واحد ؛ وهكذا قد نحاول أن نجد أو حتى نخترع سمة مشتركة بين جميع اللعبات تسوغ لنا أن نطلق عليها جميعا اسما واحدا هو « لعبات » ، بيد أن فتجنشتين يعتقد أنه لا يلزم أن يكون هناك مثل هذه السمة ، فاذا نحن أطلقنا على التثنى اسم لعبة فانه يصبح من السهل علينا أن نجد أوجه شبه بينها وبين لعبة البريدج ثم بين لعبة البريدج وبين لعبة أخرى من لعب الورق، ويكون هذا كافيا لتفسير الاسم المشترك « لعبة » دون حاجة منا الى البحث عن سمة ما تكون مشتركة بين كل من كرة القدم ولعبة الورق ، وتصدق على جميع أنواع اللعب ، ولا شئ غير أنواع اللعب . وفى مثل هذا الموقف تكلم فتجنشتين عن التشابه الأسرى ؛ وهكذا قد نتجه الى البحث عن حادث نفسى يكون مشتركا بين جميع حالات الأمل أو حالات النية لا لأننا نظن فقط أن الأفعال التى من قبيل « يأمل » و « ينوى » لابد أن تكون أسما تسمى عملية ما ، بل كذلك لأننا نظن أنه لابد أن تكون هناك سمة مشتركة لكل حالة من هذه الحالات ، وعندئذ يقترح علينا فتجنشتين أنه ربما كان هناك تشابه أسرى فحسب بين جميع حالات النية .

المشكلات وتتبع ما بينها من روابط ، فتراه يأخذ مجموعة من المفاهيم سواء من الرياضة أو من الحديث العادى ، ثم يبين المفارقات التى تميل الى نسبتها اليها متأثرين فى ذلك بالحيرة الفلسفية، ثم يحاول أن يزيل عنا هذه الحيرة بتذكيرنا بالاستعمال المألوف لهذه المفاهيم ، وذلك بابتكار لعبات لغوية جديدة تكون متشابهة تشابها كما تكون مختلفة اختلافا يبصراننا بحقيقة الأمر، ويتم ذلك دائما عن طريق وصف الاستعمالات الفعلية والممكنة للغة فى مختلف سياق الكلام .

فاذا سلمنا بهذا الرأى عن الفلسفة وهو أنها سقوط فى حيرة ذهنية لا خلاص للانسان منها - أو لا تخلص لنفسه منها - الا بالمنبهات التى تنبهنا الى استعمال هذه المفاهيم فى سياقها الطبيعى من الكلام ، فان فتجنشتين لا يجد مكانا لأى من الآراء أو المذاهب أو النظريات الفلسفية ؛ فقد تصور مهمته على أنها تنبيه لنا بما هو قائم على السطح ، لا أن يعبر عن أى رأى من الآراء ولا أن يفسر لنا الأمور تفسيرات عميقة ؛ وهو يقول (البحوث ص ١٢٦ ، ١٢٩) : « تضع الفلسفة أمامنا كل شئ ثم لا تزيد ، دون أن تفسر شيئا أو تستنبط شيئا . . فطالما أن كل شئ مطروح أمام العين فليس هناك شئ يحتاج الى تفسير . . . ان جوانب الأشياء البالغة الأهمية بالنسبة لنا انما تخفى علينا بسبب بساطتها والفتها » . وذلك مما يجعل المضمون الحقيقى لعمل فتجنشتين الأخير مستحيلا على التلخيص استحالة تامة ؛ فليس له مذهب ، كما أن المنهج الذى استخدمه لوصف الأمور الذهنية ليس بذى قواعد نظرية يجرى على سننها فما على الانسان سوى أن يصف الأشياء وكفى ، على نحو من شأنه أن يرفع عن الحيران السحر الذى يحيره .

كان تأثير فتجنشتين على الفلسفة الحديثة تأثيرا جد عظيم ، وبخاصة فى البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ؛ وكان كتابه « رسالة منطقية

ويحتوى كل عمل فتجنشتين الأخير على تطبيق هذا المنهج فى الفلسفة على عدد كبير من

فلسفية ، على جانب عظيم من الأهمية كذلك بالنسبة الى نمو الوضعية المنطقية فى أقطار القارة الأوروبية ، وبخاصة فى النمسا ؛ وكثير من التجريبيين المناطق المحدثين ممن تأثروا تأثرا قليلا بعمله الأخير هم مدينون لآرائه الباكورة ، وكان التأثير المباشر للرسالة على الفلسفة الأنجلو سكسونية قد ضعف بشكل واضح فى السنوات الأولى بسبب الاتجاه الى النظر اليها على أنها أقرب الى أن تكون صورة متطرفة ومتناقضة لفلسفة رسل . وكذلك أسوء تفسيرها على نحو ايجابى ، وذلك فى ضوء المذهب الذرى المنطقى الذى قال به رسل ، وبسبب الترجمة التى فوق كونها غير دقيقة استخدمت مصطلحات رسل الفنية (من ذلك مثلا « الواقعة الذرية ») .

ومهما يكن من شئ فقد كان تأثير عمل فتجنشتين الأخير فى بريطانيا عظيما للغاية ، ولو أنه لا يزال مجهولا فى قارة أوروبا ؛ أما فى أمريكا فلم يأخذ فى الانتشار الا فى السنوات الحديثة نسبيا ، على أنه من الخطأ أن ننظر الى الفلسفة البريطانية الحديثة على أنها قد صيغت كلها وفقا لفلسفة فتجنشتين لأن ذلك معناه أن نسيء اساءة بالغة الى تقدير أهمية مور ورسل ودايل بنوع خاص . وإن نفرا قليلا من الفلاسفة التحليليين المحدثين هم الذين يقبلون رأى فتجنشتين بأن هدف الفلسفة الذى لا هدف سواه هو ازالة الحيرة ، وفضلا عن ذلك فإن هناك فلاسفة آخرين يمضون مستقلين فى نفس الاتجاه الذى مضى فيه فتجنشتين فى نفس الوقت ؛ فبرغم أصالته العظيمة كان فتجنشتين مثل سائر الناس نتاج عصره ، لكنه لا ينازع - الا القليلون - فى أن فتجنشتين بين الفلاسفة التحليليين الذين لا يوجد بينهم من أوجه الشبه الا الشبه الأسرى ، يبرز مبتكرا عظيما وعبقريا من عباقرة الفلسفة .

فريجه ، جوتلوب : (١٨٤٨ - ١٩٢٥)
فيلسوف ألماني ؛ وأهمية فريجه التاريخية

ذات شقين : أهمية باعتباره مؤسسا للمنطق الرياضى الحديث ؛ وأهمية باعتباره فيلسوف منطق ورياضة . ابتكر فريجه فكرة « النسق الصورى » هادفا بذلك الى بلوغ المثل الأعلى للدقة الرياضية ؛ وفى كتابه « ترقيم الأفكار » (١٨٧٩) قدم أول مثل للنسق التصورى ، وهو فى الوقت نفسه أول صياغة لحساب التفاضل والتكامل للجمل والمحمولات . وفرق لأول مرة بين البديهيات وبين قواعد الاستدلال ، وهو الذى اهتدى الى الطريقة التى بها نميز المنطق الحديث من سوائه ونجعله متفوقا عليها ، الا وهى استخدام المتغيرات وأسوار الكم .

وانتقل فريجه بعد ذلك الى تطبيق نسقه التصورى على الحساب ؛ فاكتشف أثناء عمله هذا امكان احوالة الحساب الى بناء صورى دون ادخال أية تصورات أو بديهيات غير منطقية ، هذا اذا اعترفنا على الأقل بأن فكرة الفئة أو المجموعة فكرة منطقية . وهذا الامكان انما يركز على التعريف المشهور للأعداد الأصلية - وهو التعريف الذى اكتشفه رسل مرة أخرى فيما بعد - ومؤداه أن العدد فئة تضم جميع الفئات التى بينها وبين فئة ما معلومة علاقة واحد بواحد ؛ وكذلك تعريف الأصول المنتجة لعلاقة ما (أى تحويل تعريف متواتر الى تعريف صريح) ، وهو ما كان فريجه قد قدمه فعلا فى كتابه ، « ترقيم الأفكار » . وإن تعريف العدد الأصلى ليلزم لزوما طبيعيا عن اكتشافنا بأن الفكرة العددية الأساسية هى : « يساوى كذا » .

ولو سألنا شخصا من غير المفكرين عما يعنيه بقوله : هناك من أفراد نوع ما عدد مساو لأفراد نوع آخر لأجاب : أنه لو أحصى المرء المجموعة الأولى ، ثم أحصى المجموعة الثانية ، لبلغ الى العدد نفسه فى الحالتين . بيد أن فريجه يلاحظ أنه من الممكن القول بأن لمجموعة ما عددا من الأفراد يعادل أفراد المجموعة الأخرى دون أن يكون فى

مستطاعه أن يحدد أفراد كل مجموعة منهما ، فإذا أيقن النادل من وجود سكين واحدة على يمين كل طبق ، فانه يعرف أن هناك عددا من الأطباق على المائدة يماثل عدد السكاكين ، اذ أنه قد قابل بين مجموعة الأطباق ومجموعة السكاكين مقابلة واحد بواحد عن طريق هذه الدالة « موضوع على اليمين المباشر لكذا » . وفضلا عن ذلك فان فعل العد نفسه هو مثل من أمثلة المقابلة بين مجموعتين مقابلة واحد بواحد ؛ فان ما أفعله في الواقع عندما أحصى مجموعة من الأشياء فأجد أن عددها « ن » معناه تعريف دالة عن هذه المجموعة قيمها هي الأعداد من ١ الى « ن » . وأخيرا فلأن نشرح قولنا « مساو لكذا » شرحا يقوم على أساس مقابلة واحد بواحد ، فذلك انما يضمن معنى على قولنا عن مجموعة لامتناهية بأن فيها من الأفراد ما يعادل أفراد مجموعة أخرى ، وان يكن من المستحيل بالطبع احصاء أية مجموعة لامتناهية بالمعنى المألوف .

وقد كتب فريجه كتابا بعنوان « أسس الحساب » (١٨٨٤) ليمهد به الطريق للعمل البرمزي ، بسط فيه نظريته دون الالتجاء الى الرمزية . ويعد هذا الكتاب عملا كلاسيا من أعمال العرض الفلسفي ، ويتضمن قضاء مبرما فعلا على التفسيرات الشائعة حينذاك عن الأعداد ، وعن علم الحساب . كما يحتوى الكتاب على عدد من اللمحات الفلسفية العميقة . ويقول فريجه اننا لكي نجيب على هذا السؤال : « ما هو العدد ١ ؟ » فلا بد أن نشرح معنى الجمل التي يقع فيها الرمز « ١ » ؛ وينبغي ألا نقع في خطأ السؤال عن معنى كلمة ما بمعزل عن غيرها من الكلمات اذ الكلمة لا يكون لها معنى الا وهي في سياق جملة ، فاذا سألنا عن معنى كلمة منعزلة عن غيرها اتجه ميلنا الى أن تجيء الاجابة وصفا للصور الذهنية التي يستدعيها سماع هذه الكلمة . غير أن هذه الصور الذهنية لا تمت بصلة الى معنى الكلمة ؛ وقد تستحضر نفس الكلمة صورا متباينة في عقول أناس مختلفين،

كما أن ألفاظا مختلفة قد تثير صورة بعينها في عقل فرد واحد ؛ وعلى أى حال فان الصورة الذهنية لا تحدد معنى الجمل التي تتضمن الكلمة . ويميز فريجه في موضع آخر بين سمتين لمعنى كلمة ما : احدهما هي الصور والارتباطات التي تستدعيها الكلمة ، وهو ما يطلق عليه فريجه اسم « تلوين » الكلمة ؛ والسمة الأخرى هي المعنى الذي تحمله هذه الكلمة في استعمالها الصحيح والتلوين ذاتي ويجوز أن يختلف من شخص الى آخر ، أما معنى الكلمة فموضوعي ؛ وهذه السمة من سمات المعنى هي وحدها التي تدخل في تحديد قيمة الصدق في الجملة التي تتضمن تلك الكلمة ، فاذا عرفنا كيف نحدد قيمة الصدق في الجمل التي تحتوى على الكلمة ، فانا نعرف عندئذ كل ما يمكن معرفته عن معنى الكلمة ولا شيء آخر يطلب خلاف ذلك ؛ ومن أهم الجمل التي يمكن أن يرد فيها حد مفرد هي الجمل التي تعبر عن أحكام الذاتية . ويشير فريجه الى أن اشتراطنا للمعيار الذي نعين به أفراد المجموعة س هو أمر ضروري لتحديد معنى كلمة « س » . ومن الواضح أن الشرط الأول من كتاب فتجنشتين « بحوث » مدين أعظم الدين لأفكار فريجه هاتيك .

وفي مقال مشهور نشر عام ١٨٩٢ ، عرض فريجه تمييزا لم يكن قد ورد في كتابه « أسس الحساب » وهو التمييز بين معنى الكلمة ومشارها ، فأما مشار الحد المفرد فهو الموضوع الذي نتحدث عنه حين نستخدم جملة تحتوى عليه . ولكن لا ينبغي أن نذهب الى ما ذهب اليه ج . س . هل من أنه حتى معنى اسم العلم لا يتألف الا من مسماء ، ذلك لأن معناه لا يقتصر تحديده على مشاره . ولكي نستخدم مثلا يضربه فريجه في موضع آخر - نقول ان مكتشفا قد يكتشف جبلا رآه في الجنوب فيطلق عليه اسما ، بينما يكون مكتشف آخر قد أطلق اسما آخر على الجبل نفسه وقد رآه جهة الشمال ، وقد تنقضي أعوام عديدة قبل أن يدركا أنهما شاهدا الجبل نفسه ، وبذلك

يكون للاسمين معنيان مختلفان ولكنهما يشيران الى شيء واحد . ومعنى الجملة كلها هو « فكرة » (تماثل الى حد ما « القضية » عند رسل) ، والفكرة هي ما يقال عنها مبدئيا انها صادقة أو كاذبة . وهي شيء لا مادي وان تكن موضوعية ، ومن ثم فان ما تشير اليه الكلمة لا يمكن أن يكون أحد مقومات الفكرة ؛ فاذا كنت أتحدث عن جبل اقرست فالجبل نفسه لا يمكن أن يكون جزءا من الفكرة التي أعبر عنها ، ومع ذلك فانني أنجح في الحديث عن الجبل نفسه لا عن قرين شيعي له ؛ فالمشار اليه عادة شيء غير لغوي اذ هو شيء « في العالم » .

والذي يقرر ان كان التعبير اسما من أسماء الاعلام أو لم يكن ، هو في نظر فريجه الوظيفة المنطقية التي يؤديها . فهكذا يمكن أن نعد كلمة « أحمر » وكلمة « خمسة » (اذا استخدمت باعتبارهما اسمين) اسمين من أسماء الاعلام ما دامت عبارة « الأحمر لون أولي » و « الخمسة عدد أولي » يساويان من الناحية المنطقية عبارة « خروشوف رجل ذكي » تمام المساواة من حيث الصورة ؛ فاذا كان تعبير ما يؤدي وظيفة اسم العلم وله معنى محدد ، فهو اذن اسم علم ويكون له معنى محدد اذا كنا قد حددنا معنى لكل جملة من الجمل التي يقع فيها . أما سؤالنا هل يشير التعبير المعين الى شيء أو لا يشير فمسألة تتوقف على ما اذا كنا نقول عادة ان هناك شيئا ما يقابل مثل هذه الإشارة ؛ ونضرب لذلك مثلا بقولنا : « العدد الكامل بين ١٠ و ٣٠ » عبارة تشير الى شيء ما نتيجة لتلك الحقيقة - وهي أننا نقول عادة ان هناك عددا كاملا وأنه بين ١٠ و ٣٠ ؛ أما فكرة أن هناك مسألة فلسفية أبعد من ذلك عما اذا كان يوجد « حقيقة » شيء تشير اليه هذه العبارة فانما تنشأ عن مغالطة « البحث عما يشير اليه حد منعزل » . ويطلق فريجه لفظ « موضوع » على أي شيء يمكن أن يشير اليه حد مفرد ؛ فيجوز في نظره الحديث عن الأعداد (وغيرها من الكيانات

المجردة ») باعتبارها موضوعات ، تماما كما يجوز أن نتحدث عن الأشخاص أو المدن باعتبارها موضوعات . ومن ثم فان علم الحساب يعد مجموعة من الحقائق عن موضوعات كما هي الحال في أي علم آخر ، ومهمة الرياضى هي اكتشاف هذه الحقائق التي تظل صحيحة سواء اكتشفناها أو لم نكتشفها .

ويميز فريجه بين نمطين مختلفين من أنماط العبارات يسمى أحدهما « مشبعا » والآخر « غير مشبع » ؛ فالحدود المفردة مشبعة شأنها في ذلك شأن الجمل الكاملة ، أما العبارات غير المشبعة فهي المحمولات مثل « ٠٠٠ طويل » أو العبارات العلاقية مثل « ٠٠٠ يضايق ٠٠٠ » أو العبارات الدالية مثل « عاصمة ٠٠٠ » واختصارا كل العبارات التي تتضمن ثغرات ، ثم تتحول هذه العبارات الى النمط المشبع حين تملأ تلك الثغرات بعبارات مشبعة ؛ والعبارات غير المشبعة ليست مجرد تتابعات من الألفاظ يمكن أن تكتب قائمة بذاتها ، اذ من المطلوب أن نحدد أين تقع الثغرات ، وأي الثغرات يجب ملؤها بالحد نفسه ، وأيها يمكن أن يملأ بحدود متميزة (المتغيرات وسيلة من وسائل تحديد ذلك) . وهكذا نجد أن العبارة غير المشبعة أقرب الى أن تكون « سمة » مشتركة لعدد من الجمل منها الى أن تكون جزءا قابلا للانعزال عن تلك الجمل ، وللعبارة غير المشبعة مشار اليه شأنها في ذلك شأن العبارة المشبعة ، غير أن مشارها شيء من نوع الأشياء غير المشبعة ، شيء لا يمكن التفكير فيه بوصفه قائما بذاته بأكثر مما يمكن التفكير في العبارة التي تشير اليه ، وبالتالي يختلف اختلافا كليا عن الشيء الكامل . ويطلق فريجه اسم « التصور » على مشار المحمول (وقد تكون كلمة « خاصية » أفضل في اللغة الانجليزية) ، أما مشار العبارات العلاقية والدالية فيسميها « غلاقات » و « دالات » وينبغي التفرقة بين العبارة غير المشبعة وبين معناها ، بنفس التفرقة الحادة التي نفرق بها بين مشار اسم

الدالات قيمتها هي دائما اما الصدق واما الكذب ، وهذا الرأي يحسم الخلاف القديم بين الاسمين والواقعيين؛ فاللون الأحمر مثلا - في رأى فريجه - هو شيء بكل ما لهذه الكلمة من قوة ، وهو مشار الاسم « أحمر » ولكنه ليس مشارا لكلمة « أحمر » عندما تكون هذه الكلمة دالة على صفة ، فليس هو ما يشار اليه في الجملة : « زهور التوليب حمراء » .

وهذه النظرية تفضي في نسق فريجه الصوري الى تمييز دقيق بين المحمولات من حيث نمطها ، على أن الفئات تعد «أشياء» (كيانات من النمط الأدنى) . وان هذا ليوضح الصلة بين فلسفة فريجه في المنطق ومذهبه الصوري ؛ فلا ينبغي اقامة النسق الصوري على أساس نفعه فحسب ، بل ينبغي أن يعكس هذا النسق الملامح الجوهرية للغة (هذا هو ما رد به فريجه على اعتراض بيانو الذي يقول فيه ان الرمز الذي استخدمه فريجه للدلالة على أن شيئا ما موجود رمز زائد من الناحية الصورية) . وليس معنى هذا ان يجيء النسق الصوري صورة طبق الأصل من اللغة الطبيعية ؛ فاستخدام المتغيرات وأسوار الكم قد يحل مثلا مشكلة التعميم لا لأنه يفسر تفسيراً متسقاً تلك الأدوات اللغوية التي ترد في اللغات الطبيعية دالة على التعميم ، بل بابتكار طريقة جديدة تماما (يبدو أن نظرية الأسوار الكمية أحق بأن تعد نموذجا للعمل الفلسفي من نظرية رسل في العبارات الوصفية التي قال عنها رامزي انها نموذج العمل الفلسفي) وقد تكون اللغة الطبيعية غير متسقة ويمكن أن يواجه اليها النقد على هذا الأساس . ومن عيوب اللغة الطبيعية في نظر فريجه أنها قد تنشئ الأسماء التي لها معنى وليس لها مشار ؛ وقد كان فريجه أول من بدأ البحث عن لغة مثالية .

وفي عامي ١٨٩٣ و ١٩٠٣ أصدر فريجه جزأين من كتابه الأعظم « أسس الحساب » يعرض فيهما بناءه للحساب على أساس من المنطق

العلم وبين معناه . والتصورات والعلاقات والدالات هي الأخرى « في العالم » شأنها في ذلك شأن الأشياء ؛ فاذا قلنا ان كوكب المشتري أكبر من كوكب المريخ ، فان العلاقة هنا تقوم بين «مشاري» الكلمتين وهما « المشتري » و « المريخ » ولا تقوم بين معنييهما (في الذهن) ، ومن ثم فلا بد أن تكون تلك العلاقة سمة من سمات العالم (« مجال الاشارة ») كالكوكبين نفسيهما . ومع ذلك فانها كيان من نوع مختلف تمام الاختلاف ، فاذا كانت عبارة ما تدل على تصور ذهني أو علاقة ، فلا يجوز لها أن تدل على شيء ؛ والحق أن ما هو ذو معنى عندما نتحدث عن شيء يصبح بغير معنى اذا تحدثنا به عن تصور ذهني ، والعكس صحيح . وأيا كان الأمر فنحن انما نتحدث عن تصورات ، فاذا قلت مثلا : « الله موجود » فأنني لا أضيف صفة الى موضوع جزئي ، بل أتحدث عن نوع بعينه من الأشياء ، عن صفة أو تصور ، وأقول عنه شيئا بحيث لا يكون للقول معنى الا اذا قيل عن صفة ، أي أن ثمة شيئا يتصف بها ، أعني أن هناك شيئا من ذلك النوع . والجمل التي نتحدث عن عدد ما ينبغي أن تفهم على هذا النحو نفسه ، فعبرة : «هناك ثلاث أشجار في الحديقة» تقول شيئا عن التصور الذهني « أشجار في الحديقة » ، ولا يمكن أن تفهم على أنها قول قيل عن شيء .

واذا أردنا أن نفهم طبيعة التصورات والعلاقات ، فيجب أن ننظر في الدالات كما ترد في الرياضيات ؛ فالعدد ٤ دالة بعينها للعدد ٢ ، وهي أنه مربعة ، ولكنه ليس هو نفسه هذه الدالة ؛ والواقع أننا لا نستطيع عزل الدالة ، كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعزل أعدادا بعينها تكون هي دالة أعداد أخرى بعينها . والحق أن فريجه قادر على النظر الى التصورات والعلاقات باعتبارها حالات تتمثل فيها الدالات ، طالما يعتقد أن للجملة باعتبارها كلا واحدا مشارا هو ما لها من قيمة الصدق ، ومن ثم فان التصورات والعلاقات



فشته ، جوہان جوتلوب (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴)

المعرفة هي نقطة البداية ، وجعله المنطق الفلسفي أساسا لها .

فشته، **جوهان جوتلوب** (١٧٦٢ - ١٨١٤)،
فيلسوف ألماني ينحدر من سسلالة سكسونية
تشتغل بفلاحة الأرض ، استطاع بمعونة أحد
أصحاب الأراضي المحليين أن يدرس اللاهوت وفقه
اللغة والفلسفة في فيينا وليبزيغ ، والتقى بكانت
عام ١٧٩١ وأصبح تلميذه ومريده المقرب
إليه . وفي عام ١٧٩٤ عين أستاذا بجامعة فيينا ،
ولكنه فصل عام ١٧٩٩ بتهمة تدريس الاتحاد .
ولما كان وطنيا متحمسا ، فقد ألقى « خطباته الى
الامة الألمانية » في برلين بين عامي ١٨٠٧ و ١٨٠٨
فكان عميق الأثر في احياء بروسيا اثر هزائمها
على يدي نابليون . وصار فشته أستاذا بجامعة
برلين الجديدة عام ١٨١٠ .

كان فشته يعتقد أن هناك منهجين
ممكنين في الفلسفة : القطعية التي تستنبط
الفكرة من الشيء ، أو المثالية التي تستنبط الشيء
من الفكرة . ويتوقف المنهج الذي يتبعه المرء على
تكوينه العقلي ، غير أنه يؤثر المثالية ما دما
لا نستطيع تفسير الوعي تفسيراً مرضياً بالكيونة
وحدها كما تصنع القطعية ، لكننا نستطيع إقامة
خبرائنا - لا الشيء في ذاته - من الوعي باعتباره
معطى من المعطيات . وهكذا حذف فشته
الشيء في ذاته ، وبدلاً من أن يشتق طبيعة الذات
المفكرة من الخبرة ذات الأجزاء الكثيرة - كما فعل
كانت - جعل يستنبط تكثر الخبرة من فاعلية
الذات . ولعل أوضح عرض لهذه النظرية التي
ليست على شيء كبير من اليسر هو ما تجده في
كتابه « مقدمة لنظرية المعرفة » (١٧٩٧) .

وبسط فشته آراءه الأخلاقية في كتابه
« نظرية الأخلاق » (١٧٩٨) ، وخلصتها أننا قد
نتصرف بما يسبب احترامنا لأنفسنا أو ازدراءنا
لها ، واحترام النفس هو الضمير . وينبغي أن

وذلك في رمزيته المنطقية ؛ وهذه النظرية تتضمن
« النظرية الساذجة للمجموعة » أي افتراض أن
لكل صفة فئة تقابلها ، أفرادها هي نفسها الأشياء
التي تتصف بتلك الصفة . وقد كتب رسل الى
فريجه قبل صدور الجزء الثاني بزمان وجيز شارحا
له التناقض الذي وجدته في النظرية الساذجة
للمجموعة ، فأضاف فريجه في شيء من التسرع
تذييلاً يذكر فيه أنه كان من الممكن - في رأيه -
اجتناب هذا التناقض باضعاف إحدى بديهياته ؛
لكن لزنفسكي أثبت فيما بعد أنه قد ينشأ
تناقض آخر ، ولكن يشك في أن يكون فريجه علم
بذلك . وعلى أية حال فإن كثيراً من البراهين كان
ينهار نتيجة لتلك البديهية المعدلة ، لكن فريجه
لم تعد له همة ليعيد ويكمل كتابه ذاك ؛ وفي
ختام حياته أخذ ينظر الى نظرية الفئات بأكملها
والى مشروع اشتقاق الحساب من المنطق على أنهما
خطأ . ولم ينتج فريجه بعد سنة ١٩٠٣ الا قليلاً
ذا قيمة ، ولعله لم يتتبع ما كان ينتجه الآخرون
عن الموضوع الذي شيده أسسه ، كما أنه لم يلق
كثيراً من العرفان بفضل في أثناء حياته ، وانتقل
العمل الذي قام به الى المناطق الآخرين عن طريق
مؤلفات بيانو ورسسل وهوايته . ولم يعترف
بفضله - الذي هو جدير به - غير ديديكند وزرملو
ورسل ، فلم يكن فريجه معروفا لدى الفلاسفة
الا قليلاً، رغم أن ثلاثة من ذوى الأهمية البالغة قد
تأثروا به تأثراً عميقاً وهم : هوسرل ورسسل
وفتجنشتين . ولقد أخذ الاهتمام به في العصور
الحديثة يتزايد تزايداً عظيماً ، وثمة مناطق
يدركون قيمة عمله تمام الإدراك ؛ وبعض هؤلاء
من أمثال تشيرش وكارناب وكواين قد تأثروا به
تأثراً مباشراً . ونظراً لأن كثيراً من أفكار
فتجنشتين الرئيسية يمكن ارجاعها الى فريجه ،
فإن الفلاسفة في انجلترا وأمريكا يقرءونه
ويناقشونه وإن لم يفعل فلاسفة القارة مثلهم ؛
ولعل أعظم ما أداه فريجه في الفلسفة - وهو
ما تبعه فيه فتجنشتين وما لم يتبعه فيه رسل -
هو رفضه للتقليد الديكارتي القائل بأن نظرية

كيف يفكر القضاة حين يتخذون قراراتهم في القضايا الخاصة ؟ كيف تؤثر الظروف الاجتماعية والاقتصادية على القانون وكيف تتأثر به ؟ هل هناك مبادئ ثابتة يمكن أن نحكم بها على القوانين بأنها حسنة أو سيئة ؟

وعلى هذا النحو يمكن التمييز بين الفقه والدراسة القانونية العادية باعتباره نظاما معنيا بتقدم فهم القانون ونقده نقدا قائما على الحجة العقلية ، متميزا بذلك عن معرفة القانون بتفصيلاته . وقد استعان الفقه - في سعيه وراء هذه الأهداف العامة - بنظم أخرى استعانة كبيرة وخاصة بالفلسفة ؛ وتوضع في بعض الأحيان تميزات تفرق بين الفقه ، وفلسفة القانون ، والنظرية القانونية ، غير أن هذه التميزات لا تعنى شيئا كثيرا ، ومن الأفضل التمييز بين الأنماط المختلفة من البحث كما يلي :

١ - الأبحاث التحليلية :

يعد الآن توضيح لفظة « القانون » والحدود التي تنطوي على تصورات قانونية أساسية (كالحقوق والواجبات ، والشخصية القانونية ، والملكية ، ومصادر القانون) أقول ان هذا التوضيح يعد اليوم دراسة مستقلة هامة وخاصة في إنجلترا . وقد بدأ التحليل المنظم للمفاهيم القانونية على يد بنتام في كتبه « نبذة عن الحكومة » (١٧٧٦) و « مبادئ الأخلاق والتشريع » (١٧٨٩) و « مجال الفقه وحدوده » (١٧٨٢) . وتوسع فيه تلميذه جون أوستن في كتابه « مجال الفقه وتحديده » (١٨٨٢) و « محاضرات عن فلسفة القانون الوضعي » (١٨٦٣) . وتطورت الأشكال الحديثة لدراسة القانون دراسة تحليلية في « النظرية الحاضرة » للقانون التي وضعها هانز كلزن ، ووصفها في كتابه « النظرية العامة للقانون والدولة » (الترجمة الانجليزية صدرت سنة ١٩٤٧) ، وكذلك تطورت على أيدي الفقهاء الذين تأثروا بالفلسفة اللغوية . ويقترن الفقه التحليلي عادة « بالوضعية القانونية » (وان

ينبثق الفعل الأخلاقي عن الضمير لا عن الازعان للسلطة . فالمبدأ الأخلاقي الأساسي هو أن نتصرف وفقا لتصورنا للواجب وتصورنا للفعل الذي نعتز به دون تحفظ بأنه فعلنا خلال الزمان كله ؛ وهكذا تتألف الحياة الأخلاقية من سلسلة من الأفعال المؤدية الى الحرية الروحية الكاملة للذات . وينشأ الشر الأخلاقي من عجزنا البليد عن امعان الفكر في أفعالنا امعانا يكشف عن كل ما تنطوي عليه ، ولبعض الأفراد قدرة على الفعل الأخلاقي يمتازون بها ، وان هؤلاء - بما يضربونه من مثل - ليصبحون بمثابة الهام للآخرين . وفي هذه الحقيقة يكمن أساس الدين ؛ وما الكنيسة غير اتحاد من أفراد اجتمعوا ابتغاء شحذ العقيدة الأخلاقية وتقويتها .

ومهمة الدولة - في نظر فشته - هي أن تضمن أن يحد الأفراد جميعا من حرياتهم رعاية لحرية الآخرين ، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك الا اذا حاولت أيضا ضمان الحقوق نفسها للجميع ، وهي لا تستطيع تحقيق ذلك الا اذا ضمنت لجميع الناس الملكية والاستقلال الاقتصادي . وقد أدى الأمر بفشته على ضوء هذا الرأي الى بعض النظريات الاشتراكية فيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية ، بما في ذلك تحويل التجارة الخارجية كلها الى الدولة ؛ بيد أنه - على عكس الرواية التي يتناولها الرواة - لم يعتنق النظرة العضوية الى الدولة ، تلك النظرة التي تعد سمة مميزة لكثير من المثاليين الألمان .

فقه القانون : تدل هذه الكلمة في الانجليزية

على طائفة من الدراسات التي ترتبط فيما بينها ارتباطا واهيا ، والتي تهتم ببحث بعض مسائل عامة عن القانون حين لا تكفى معرفة النظم القانونية الخاصة للإجابة عنها . ومن الأسئلة العامة في الفقه هذه الأسئلة : ما هو القانون ؟ وهل يمكن أن يكون ثمة قانون بلا ارغام ؟ هل القانون الدولي قانون حقا ؟ فيم يختلف القانون عن الأخلاقية والعدالة ، وكيف يرتبط بهما ؟

يكن مستقلا عنها من الناحية المنطقية) ؛ وهي المذهب القائل بأنه لا وجود لرابطة ضرورية بين القانون والأخلاقية ، وانما الرابطة بينهما تاريخية فحسب .

٢ - الأبحاث النقدية والتقييمية :

كونت نظريات القانون الطبيعي التي توسع فيها المدرسيون (وخاصة **توما الأكويني**) على أساس الميتافيزيقا الأرسطية واللاهوت المسيحي . . . كونت هذه النظريات تقليدا باقيا في نقد القانون ؛ وسمتها الميزة هي الحاحها (١) على أن هناك مبادئ ثابتة لهداية السلوك الانساني ، وهذه المبادئ لم يصنعها الانسان وانما يستطيع أن يميزها بعقله . (٢) على أن هذه المبادئ تؤلف قانونا « طبيعيا » يمكن بوساطته الحكم على سائر القوانين التي وضعها الانسان . ويذهب بعض النظريين إلى أن الاخفاق في التكيف مع القانون الطبيعي يجعل القانون الانساني باطلا ؛ بينما ينظر البعض الآخر إلى القانون الطبيعي لا باعتباره اختبارا للصحة القانونية ، وانما باعتباره معيارا للنقد فحسب .

ولقد كان نقد القانون (على أسس نفعية) الشغل الشاغل لبنتام وأوستن على الرغم من الحاحهما على الدراسات التحليلية ، ومعارضتهما لنظريات القانون الطبيعي . ويقوم معظم الفقه النقدي الحديث على صنوف من السياسات الاجتماعية ، وهو مستقل عن نظرية القانون الطبيعي ، وان تكن أساسياته قد أعيد توكيدها في ألمانيا منذ الحرب العالمية الأخيرة ، وعلى يد التوماويين الجدد في غير ألمانيا من البلدان .

وقد شجعت دراسة الاجراءات القضائية - وخاصة في أمريكا - على قيام شكلين من أشكال الفقه أحدهما بنائي والآخر متشكك ، وكلا النوعين يؤكد هذه الحقيقة ألا وهي أنه ما دامت جميع القواعد القانونية ليس لها الا محور رئيسي واحد مقرر المعنى ، حين تطبق المحاكم القواعد

العامة على كثير من القضايا الهامشية ، فان التفكير الذي تنطوى عليه ليس استنباطيا (رغم كل المظاهر) ، ولكنه يمثل اختيارا بين القيم الاجتماعية . وتهتم إحدى الحركات - التي يتزعمها روسكو باوند (وتسمى في كثير من الأحيان بالفقه الأدائي) بتحديد المصالح الاجتماعية التي ينبغي أن ترشد المحاكم في المنطقة التي لم تشملها القواعد القانونية . ولقد أكدت الحركة الشكية التي نشأت على يد ١٠ و . هولمز « طريق القانون » ١٨٩٧ ، و ج . س . جراي « طبيعة القانون ومصادره » ١٩٠٢ ، تباين المؤثرات غير القانونية على القرارات القضائية الكامنة تحت الأشكال القانونية . وتحدى الكتاب « الواقعيون » فيما بعد ، التصور التقليدي للقانون باعتباره مؤلفا من قواعد متميزة من عمليات المحاكم التي يمكن التنبؤ بها بدرجة كبيرة أو صغيرة (انظر مثلا كتاب جيروم فرانك « القانون والعقل الحديث » ١٩٣٠) . وهذه التطورات كانت قد سبقت إليها الدعوة إلى ترك الأمر في القضاء مرهونا بحكمة القاضي ، وهي دعوة نادى بها فقهاء القارة المنتمون إلى مدرسة « القانون الحر » ومنهم مثلا إيرليش في كتابه « القانون الحر » ١٩٠٣) وكذلك الكتاب الاسكندنافيين (وخاصة أكسل هجستروم ١٨٦٨ - ١٩٣٩) .

٣ - الأبحاث الاجتماعية :

وثقع تحت هذا العنوان نظريات عامة متعددة تتعلق بتفاعل القانون مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية . ولقد توسع الكتاب الروس من أمثال إي . ب . باشوكايس في كتابه « النظرية العامة للقانون والماركسية » (١٩٢٤) في النظرية الماركسية القائلة بأن القانون تحدده الظروف الاقتصادية وأن مآله إلى الاختفاء ؛ وقد قضت النظرية القانونية السوفيتية الرسمية على الجانب الفوضوي من هذه النظرية . وتلح النظريات اللاماركسية (مثل نظرية إيرليش في كتابه « المبادئ الأساسية لعلم اجتماع القانون » ١٩١٣ ، وترجم سنة ١٩٣٦) على أن القانون

«الصورى» الذى نجده فى التشريعات أقل أهمية - من حيث تأثيره الاجتماعى - من المعايير الأخلاقية واللاقانونية الأخرى (« القانون الحى ») . ومع أنه قد أعلنت فى كثير من الأحيان برامج عامة « للفقهاء الاجتماعى » إلا أن أفضل عمل تم فى هذا المجال يتألف من الدراسات الخاصة بعلاقة المؤسسات القانونية الخاصة بالظروف الاقتصادية أو الاجتماعية المعينة ، مثل كتاب بيرل ومينز تحت عنوان « الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة » (١٩٣٢) .

٤ - الأبحاث التاريخية :

يوصف كتاب سافيني « رسالة عصرنا فى التشريع والفقهاء » (ظهرت الترجمة الانجليزية عام ١٨٣١) ، وكتابا سير هنرى مين « القانون القديم » (١٨٨١) و « تاريخ المؤسسات فى مرحلتها الأولى » (١٨٧٥) هذه الكتب توصف عادة بأنها من كتب الفقهاء التاريخى ، غير أنه ما من شكل واحد من أشكال البحث يمكن تمييزه تحت هذا الاسم . وكان سافيني يعتقد أن القانون المتطور تطورا طبيعيا فى مجتمع ما ينبغى ألا نتدخل فى تطوره إلا بما يتماشى مع العبقريّة الطبيعية التى يمكن أن ندركها أفضل ادراك ممكن فى أقدم أشكالها القانونية . أما مين فكان يريد أن يحرر فهم القانون القديم من التصورات الحديثة التى تصاغ مقدما عن طبيعة القانون ، وأن يكشف عن المراحل المميزة من التطور القانونى التى اجتازتها المجتمعات « التقدمية » .

الفلاسفة قبل سقراط : يستخدم مصطلح

« الفلاسفة قبل سقراط » للإشارة الى ما يقرب من اثنى عشر مفكرا من اليونان الأولين فيما قبل زمن سقراط ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع . وهم يتدرجون من طاليس الذى نشط فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد ، الى ديموقريطس فى النصف الأخير من القرن الخامس . وفد أول الفلاسفة قبل سقراط من أيونيا وكانت

مستعمرة يونانية تقع فى وسط الساحل الغربى لآسيا الصغرى ، وكانت دول المدينة مثل ملطية فى رخاء ماضى فى النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ، وعلى اتصال وثيق - عن طريق التجارة - بالثقافات الأجنبية فى مصر وليبيا (وبالتالى فى بابل) كما كانت على اتصال بالمستعمرات اليونانية على البحر الأسود وفى الغرب ؛ وبالإضافة الى ذلك كانت أيونيا نفسها وريثة ثقافة أدبية قديمة ترجع الى ما قبل هوميروس . وتلك كانت الظروف التى شجعت ، ولو أنها لا تفسر لنا قط ، الموجة الطاغية من التفكير التأملى التى ظهرت فى ملطية وفسوس وقولوفون وساموس ؛ وسرعان ما انتشر الاهتمام بالفلسفة عبر البحار فقد نزع فيثاغورس من ساموس الى إحدى المستعمرات اليونانية فى إيطاليا الجنوبية ، بينما طوف اكسانوفان حول العالم اليونانى بأجمعه . وكان بارمنيدس وزينون من أهالى ايليا فى جنوب غربى إيطاليا . وكان أمبادوقليس ينتمى الى اغريغنته فى صقلية ، وهكذا كان معظم الفلاسفة قبل سقراط ينتمون اما الى شرق العالم اليونانى واما الى غربه ، ولم تدخل أثينا فى هذا المجال الا عندما انتقل اليها انكساغوراس وافدا من أيونيا فى السبعينات من القرن الخامس قبل الميلاد .

وعلى الرغم مما بين الفلاسفة قبل سقراط من اختلاف فيما بين الواحد منهم والآخر ، فهم يؤلفون جماعة على أساس منطقى وليست هى جماعة يربط بينها الترتيب الزمنى وحده . ولقد حول سقراط التفكير التأملى اليونانى الى اتجاه جديد كل الجدة وذلك برفضه الفيزيكا وتركيزه على المسائل الأخلاقية ، وفيما عدا السوفسطائيين الذين الى جوهر الفكرى ينتمى سقراط من ناحية بحثه فى المسائل الأخلاقية ، فإن « الفلاسفة » الأولين أو « محبى الحكمة » قد أخضعوا الانسانية الى النظر فى الواقع الفيزيقي الخارجى ؛ وعلى ذلك أطلق أرسطو على أولئك الذين نطلق عليهم اسم « الفلاسفة قبل سقراط » أطلق عليهم اسم

«الباحثين في الطبيعة» أو «أصحاب الفسيولوجيا»، ذلك لأنهم درسوا طبيعة أو تركيب الأشياء من حيث انها كل . ومع ذلك فقد كان لكثيرين منهم اهتمامات أعمق في التخصص في البحث الفيزيقي ، بل ان بعضا من المفكرين الاولين مثل طاليس وأنكسيمندر الملطييين كانا من أصحاب العقول المتعددة الجوانب حتى لقد اكتسبا شهرة بين معاصريهم لا من أجل دراساتهم النظرية للواقع - التي ربما كانت في بعض الحالات ذات أهمية ثانوية فحسب حتى بالنسبة الى أصحابها - بل من أجل مقدرتهما على حل المشكلات العملية مثل قياس بعد السفينة في البحر ، وانتقال جيش عبر النهر ، أو تحديد الفصول تحديدا دقيقا . ولقد حاول جميع الفلاسفة قبل سقراط أن يصفوا طبيعة الأجسام السماوية ، وكان لبعضهم - مثل طاليس وفيثاغورس بشكل أكثر وضوحا - اهتمامات رياضية خاصة بفض النظر عن الاهتمام بالفلك ، وكان أمبادوقليس وأنكساغوراس وديوجين الأبولوني مهتمين بدراسة الطب وعلم الأجنة . ويبدو أن أغلبهم قد تناول المشكلات الطبيعية الشائعة عندئذ مثل أسباب الزلازل وأقواس قزح والمغنطيسية أو فيضان النيل . وانه لمن الأهمية بمكان ألا نفعل - بأي حال من الأحوال - عن هذا الاهتمام العمل القوي الذي امتزج امتزاجا يدعو الى الدهشة بمذهب القطعية غير التجريبي ، وذلك عندما اتجه هذا الاهتمام ليعالج المشكلات الأكثر ضخامة وهي التي تتعلق بطبيعة العالم . والذي أعطى هؤلاء الرجال الحق في أن ينظر اليهم على أنهم فلاسفة، بخلاف غيرهم من الفلكيين والجغرافيين والأطباء ممن كان لهم نشاط وبخاصة في النصف الأخير من تلك الفترة ، هو الزعم المشترك فيما بينهم بأن العالم يتضمن نوعا من الحتمية والوحدة الكاملة التي يمكن فهمها وشرحها للآخرين على أساس معقول .

والجزء الأول من هذا الزعم يمكن رؤيته فيما كان قد سبق ذلك من بحوث خاصة بأصل

الكون ، وبالألهة المسيرة للكون ، وهي بحوث شبه أسطورية . بيد أن معالجة هذه المشكلات في عبارات وصفية مباشرة ورفض التشخيص ، هو الذي أعطى طاليس وخلفاءه - بالنسبة الى متأخري اليونان والينا - لقب « فيلسوف » .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط نبذوا الكثير من اللغة الأسطورية ، الا أنهم ظلوا متأثرين في بعض النقاط بما ورثوه من مزاعم عصر ما قبل الفلسفة . فطاليس في اعلانه أن جميع الأشياء صدرت عن الماء كان على الأرجح يقدم تعبيرا عقليا عن فكرة مصرية أسطورية ، وهي فكرة لها أيضا ما يشابهها في بابل ، مؤداها أن العالم نشأ عن زن ربة المياه الأولى على الرغم من أن هذه كانت هي نفسها انعكاسا لعودة الأرض كل عام الى الظهور في حالة انحسار النيل؛ وهو كذلك مدين بدين أهم مما ذكرناه للأساطير ، وذلك في الزعم الرئيسي القائل بأن العالم متسق الأجزاء ومعقول ، وأنه بوجه ما وحدة على الرغم من تنوع ظواهره . ولقد وجد هذا الزعم سبيله الى الصياغة في الاتجاهات التناسلية التشبيهية الواردة في الميثولوجيا التقليدية ؛ وهكذا نجد أنه في « مبحث آلهة الكون » عند هزيود ، وهي قصيدة ربما تم نظمها في أوائل القرن السابع قبل الميلاد ، نجد أن أسرة الآلهة ترد الى الوراء حتى بداية العالَم الأولى عندما تظهر جيا - وهي أمنا الأرض - تظهر مع أجزاء العالم السفلي المتنوعة على أنها أول كائن كوني متميز ، وكان ظهورها من خليج خلاق يقال له كاوس (وهو لا يعني الفوضى ولكنه يعني مجرد « الثغرة ») . وفي نفس الوقت يظهر الايروس أو الحب الجنسي على مسرح الحوادث ، وايروس هو الدافع التشبيهي المؤدى الى مزيد من التمايزات ، فتلد جيا اله السماء المذكر أورانوس كما تلد أيضا الجبال والبحار الداخلية ، ثم يقترب اله السماء باله الأرض لكي ينتجا معا النهر الدائري الذي يصل ما بينهما وهو الأوقيانوس ، ومن

نفس هذين الأبوين يظهر نسل آخر ، وتذهب روايات أخرى الى أن المطر هو البذور التي ترسلها السماء لتخصب الأرض لكي تنتج النباتات والمحاصيل . وهذا البحث شبه الأسطوري الخاص بأصل الكون يزداد تعقدا بالأخلاق الناتجة عن التأليف في (مبحث آلهة الكون) بين روايات كثيرة مختلفة . والقصة الأكثر فجاجة واكتمالا من الناحية الأسطورية الشعرية ، وهي التي وردت مؤخرا في القصيدة وفيها يظل أورانوس مضاجعا جيا ويرفض السماح لها بأن تنجب ذرية حتى يتصدى له كرونوس فيفصله عنوة ، تقدم على الأرجح صورة أكثر بدائية فيها أن الكاوس الأصلي أو الثغرة هي التي أحدثها أول انفصال وقع بين الأرض والسماء . وعلى كل حال فإن الفكرة الأسطورية القائلة بأن أجزاء العالم المختلفة فيما بينها بوساطة آلهة ذوى أسلاف يمكن تتبعهم الى أصولهم كما هي الحال في الكائنات البشرية ، هذه الفكرة تفضي الى الرأي القائل بأن العالم من حيث انه كل يمكن أن يصدر عن سلف واحد أو زوج من الأسلاف ، على سبيل المثال الأرض أو الأرض والسماء . ولقد أثرت هذه الدعوى عن الوحدة التناسلية في العالم ، والتي يمكن تحديدها بوساطة وصف التسلسل الوراثي بالنسبة الى خروج مكونات العالم الكثيرة من المحرك الكوني الواحد ، أقول ان هذه الدعوى قد أثرت تأثيرا عميقا في أوائل الفلاسفة قبل سقراط الذين استبدلوا بجيا أو كاوس اللذين قال بهما هزيود مادة ابداعية واحدة مثل الماء عند طاليس والهواء أو الضباب عند أنكسيمانس . وحتى حين نبذ البحث عن أصل الكون ، كما فعل هرقليطس على سبيل المثال الذي أعلن أن قانون العالم لم تضعه الآلهة ولا وضعه البشر وإنما هو قد وجد هكذا دائما أبدا ، بقيت الدعوى القائلة بالوحدة الجوهرية في العالم وقابلية العالم للتحتمية ؛ وربما كان هذا الزعم العام الهام الذي لم يتعرض اليونان أنفسهم لمناقشة مسوغاته العقلية ، أقول ان هذا الزعم ربما يغزى في بعض وجوهه الى ملاحظة الانتظام الطبيعي فيما يتعلق بالشمس

والفصول وهلم جرا ، مما شجع اقامة العقيدة المرضية القائلة بأن العالم يعمل وفقا لقوانين لا تخالف تمام المخالفة تلك القوانين التي تحكم المجتمعات الانسانية . ولقد كانت النظرة الضيقة الى المكونات الطبيعية الأساسية ، وهي نظرة جعلتها كأنما هي ناس من عنصر الهى ، ترتد كلها الى سالف واحد بعيد ، أقول ان تلك النظرة كانت بمثابة مظهر واحد بعينه من مظاهر الموقف التشبيهي .

وبقاء النزعة التشبيهية يمكن رؤيته كذلك في الجيل التي استخدمها بعض الفلاسفة قبل سقراط ليفسروا بها المصدر الأول للتغير الفيزيقي ، فلقد وجد الايروس أو الحب الجنسي عند هزيود ما يقابله في فكرة القصاص الشرعى عند أنكسيمندريس ، وفي فكرة الحرب أو الكفاح عند هرقليطس ، وفي فكرة الحب أو المجاهدة عند أمبادوقليس . والواقع أنه حتى المفكرين الأقل بدائية من ذلك قد ارتدوا هنا الى المجاز ؛ فأرسطو مثلا استخدم الايروس لكي يفسر كيف أن المحرك الأول يمكن أن يحرك دون أن يتحرك . وهناك نقطتان أخريان كان الفلاسفة قبل سقراط فيهما متأثرين بالتصورات التي ورثوها من عصر ما قبل الفلاسفة وهما متعلقتان بتصوراتهم للالوهية والنفس ، فلقد تخلوا الى حد كبير عن البانثيون الأولمبي ، ومع ذلك ظلوا محتفظين بالفكرة القائلة بأن ما قد كان قويا كل القوة ومستعصيا على الفناء هو الهى ؛ وهكذا يبدو أن الملطيين طبقوا ذلك الوصف على أنواع المادة الأولية التي قالوا بها . أما عن النفس فان أوائل الفلاسفة قبل سقراط قد تجاهلوا تكوينها تجاهلا تاما ، ولكنها بالنسبة الى الفيشاغوريين والى هرقليطس وأمبادوقليس كانت بمثابة حلقة فيزيقية بين الانسان والعالم الخارجى ؛ وهنا كان هؤلاء المفكرون يعيدون تفسير الفكرة الشائعة القائلة بأن النفس ذات صلة بالآثير وهو المادة التي يتكون منها الهواء العلوى الخالص والنجوم . وفي نفس

الوقت نشأ لدى الفلاسفة قبل سقراط خلط في علم النفس لعجزهم عن التمييز بين الإدراك الحسى وبين الذكاء أو العقل ؛ وهنا تبدو الآثار واضحة لما ورد عن النفس عند هوميروس ، فقد كان كلامه في هذا ذا أثر وإن لم يكن متسقاً ، إذ كانت « النفس » تعنى عنده مادة الحياة أحياناً ، ومادة الوعي أحياناً أخرى ، والذكاء أحياناً ثالثة .

وقبل أن نجمل التطورات الأساسية لتفكير الفلاسفة قبل سقراط يجب أن نؤكد أن معرفتنا بهؤلاء المفكرين معرفة ناقصة نقصاً شديداً ؛ فليس لدينا ما يقرب من أن يكون كتاباً كاملاً واحداً عن أى فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط ، وكل ما لدينا إنما هو فى صورة شذرات قصيرة منفصلة تتفاوت فى الطول من كلمة واحدة الى عبارات قليلة ، وهى ما تبقى لنا لكونها كانت موضع اقتباس عن المؤلفين الأقدمين فى العصر المتأخر . فيكاد لا يوجد شئ عن فلاسفة ملطية اللهم الا عبارة أو جملة لكل منهم ، ولا يوجد شئ عن فيثاغورس ، وعن هرقليطس ما يربو بقليل على مائة قول من الأقوال الصحيحة ، وهى أقوال قصيرة جداً فى الغالب (يحتوى أطولها على خمس وخمسين كلمة) ، وبقي لدينا من بارمنيدس حوالى مائة وخمسين من الأسطر السداسية ، وحوالى ثلاثمائة وأربعين من أمبادوقليس وربما كون هذا القدر اليسير ثلث المؤلفات الأصلية أو أكثر من ذلك قليلاً ، تلك المؤلفات التى كانت فى الأغلب مختصرة اختصاراً شديداً . ولدينا عن أنكساغوراس حوالى عشرين شذرة تصل فى مجموعها الى ما يقرب من ألف كلمة ، وهى تكون فى الغالب مالا يقل عن ثمن كتابه الأصلى ومالا يزيد على نصفه . وعن ديموقريطس - الذى عرف بكثرة تأليفه كثرة غزيرة - لم يبق الا ما يقع بين مائتين وثلاثمائة شذرة ، كلها تقريباً ذات طابع أخلاقى وغير مرتبطة الى حد كبير بنظرياته غير العادية فى الفيزيكا . غير أن الفقرات المقتبسة من المؤلفات الأصلية هى بطبيعة الحال مصدر واحد

فقط من مصادر علمنا بأفكار مفكر من عصر سلف ، وإنما نعتمد اعتماداً كبيراً فى معرفتنا بالفلاسفة قبل سقراط على الشروح والملاحظات التى كتبها مؤرخو الفكر فى الأزمنة القديمة ؛ من ذلك أن أفلاطون نفسه قد ساق أحكاماً موجزة هنا وهناك ، كان أكثرها ذات طابع تهكمى أو متفكه ، وأعنى الأحكام التى ساقها عن بعض أسلافه من أمثال هرقليطس وبارمنيدس وأنكساغوراس بصفة خاصة ؛ ويبدو أن أفلاطون أخذ الفيثاغورية مأخذاً جاداً ولكنه نظر الى الآخرين من الفلاسفة قبل سقراط على أنهم رموز لأنواع مختلفة من انحراف الرأى . ومن ناحية أخرى اعتقد أرسطو فى القيمة المذهبية لأسلافه من الفلاسفة ، ذلك لأن الطبيعيين قبل سقراط كانت لهم أهمية خاصة لانهم على الرغم من سوء فهمهم الخطير للسببية ، فقد أدوا - فى رأيه - ما أسماه « باللعثمة » التى هى محاولات لا تخلو من قيمة بالنسبة الى التعبير عن الحقائق التى كشف عنها هو . وهناك خلاف بين نقاد القرن العشرين حول قيمة آراء أرسطو التفصيلية عن أسلافه السابقين ؛ فلقد أقيم البرهان الحاسم على أنه كان قادراً فى كثير من الحالات على تحريف آراء أسلافه تحريفاً خطيراً لا عن قصد ولكن عن افتقار الى الموضوعية التاريخية ، ولأنه كان ينظر الى الفلاسفة قبل سقراط من زاوية فلسفته هو . ومع ذلك فإن معلومات أرسطو وأحكامه ذات قيمة دائماً ، وهى صحيحة فى الغالب صحة لا يتطرق اليها الشك ، ولا يمكن رفضها - ونحن بمنجاة من الزلل - الا فى الحالات التى يكون لدينا فيها من الشواهد المضادة ما يمكن الوثوق به ؛ وهذه - فى الأغلب - لا تأتينا الا من الشذرات الأصلية المتعلقة بما نكون بصدد تحقيقه ، والا حيث يمكن الكشف عن الدوافع التى تدفع أرسطو الى التحريف .

والتقدير الصحيح لأحكام أرسطو مسألة على جانب خاص من الأهمية ، لأن جميع من عرض بعدئذ للفلاسفة قبل سقراط من الأقدمين كانوا

يدعى ايتيوس باعادة نسخ ذلك الملخص وتوسيعه بعد ثلاث أو أربع مئات من السنين . ومن فقرات بقيت من عمله أعاد كاتبان - جاءا بعد عصره بقليل - كتابة مؤلفه ذاك ، وما زال عملهما باقيا . ومصدر آخر ينبغي ذكره وهو سمبليقيوس الأفلاطوني الجديد الذى يعد ذا أهمية كبرى لأنه على الرغم من مجيئه بعد ألف عام من الفلاسفة قبل سقراط الا أنه أراد تحقيقا لأهدافه ، وهى أن يعلق بشروح على رسالتين من رسائل أرسطو - أن ينشر آراء بعض أسلاف أرسطو فى لغتهم الخاصة ، بذلك لأنه فى عصر سمبليقيوس كان الكثير من كتابات الفلاسفة قبل سقراط - وحتى الملخصات المتأخرة لهذه الكتابات - كان قد أصبح شديد الندرة ؛ ومن ثم فنحن مدينون بمقدار كبير بما لدينا من الكلمات الأصلية لكل من بارمنيدس وأمبادوقليس وأنكساغوراس وديوجين الأبولونى .

وكذلك نحن قليلو العلم بتاريخ الفلاسفة قبل سقراط وبسيرهم ، وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لم يثيروا اهتمام معظم اليونانيين بدرجة كبيرة لمدة مائة عام كانت حاسمة الأثر ، وهى التى تقع بين قيام الحركة السوفسطائية وتأسيس اللوقيون ؛ ولما كان أرسطو مهتما بأفكار هؤلاء الفلاسفة لا بحياتهم الخاصة ، فقد آل الأمر فى ذلك الى أكاذيب كتاب التراجم الاسكندرانيين من القرن الثالث الى الأول قبل الميلاد فراحوا ينشئون حكايات مشكوك فيها مثل تلك التى تقول بأن هرقليطس دفن نفسه فى الروث ، أو أن أمبادوقليس ألقى بنفسه من جبل اطنة . والذى بقى هو قليل من الحقائق الأكثر وضوحا والتى تعتمد على مصادر أكثر احتراماً ؛ وكذلك ترجع معظم المعلومات التاريخية الى دراسات اسكندرانية قام بها من هم أكثر احتراماً ، لكنهم كذلك أمعن فى التأمل النظرى . ولقد صنّف سوتيون الفلاسفة قبل سقراط الى مدارس شرقية ومدارس غربية، واتبع ثاوفراسطوس فى نسبة بعضهم الى بعض

فى الحقيقة متأثرين بأرسطو تأثراً شديداً ، فكان كتاب « آراء الطبيعيين » هو مصدر المعلومات الرئيسى لدى الكتاب المتأخرين ، وهو عبارة عن تاريخ جمعه ثاوفراسطوس - رفيق أرسطو - باعتباره جزءاً من موسوعة المعرفة المشائية الكبرى ؛ وعلى الرغم من أن ثاوفراسطوس نفسه - فيما يبدو - قد راجع المصادر الأصلية فى كثير من النقاط الا أنه كان كذلك متأثراً تأثراً شديداً بآراء أرسطو التى أعيد كتابتها فى بعض الأحيان بلغة استعيرت فيما يبدو من « فيزيقا » أرسطو و « ميتافيزيقاه » . ويبدو أنه لم يستطع فى كثير من الحالات اثبات النقاط المتنازع عليها ، ولا شك فى أن ذلك كان سببه - الى حد ما - أن الفلاسفة قبل سقراط لم يكونوا جميعاً فى متناول الباحث بنصوصهم الأصلية ، والواقع أنه على الرغم من أن اليونانيين أنفسهم قد زعموا أن كل فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط (باستثناء فيثاغورس) ألف كتاباً واحداً على الأقل كانوا يضعونه تحت عنوان أطلقوه على الكتب كلها وهو عنوان « فى الطبيعة » ، فمما يشك فيه أن يكون بعض الأولين قد كانت لهم كتابات واسعة الانتشار حتى فى زمنهم ، وربما اعتمدوا على النشر الشفوى أكثر من اعتمادهم على أى شئ آخر ؛ فالأقتباسات التى اقتبست من هرقليطس بصفة خاصة قد صيغت فى الأصل على أنها أقوال شفوية مأثورة . وحتى فى حالة وجود كتب من عصر ما قبل سقراط، فإن لغتها المجازية والشعرية - فى أغلب الأحوال - لم تصادف دائماً نظرة عطف لدى ثاوفراسطوس العالم ، وهكذا فإن تاريخ ثاوفراسطوس حتى ولو كان قد بقى كاملاً لاحتاج الى الكثير من التفسير والتعديل ؛ ومع هذا كله فلم يكن ليعود بنا فى الغالب الى ما وراء أرسطو . بيد أن هذا التاريخ - فيما عدا القسم الخاص بالاحساس - لم يبق منه هو كذلك الا شذرات ، ومن حسن الطالع أن أحد الرواقيين المجهولين فى القرن الثانى قبل الميلاد قام بتلخيصه ، ثم قام شخص

نسبة تبين فيهم المعلم والتلميذ ، ثم ترك المؤرخ أبولودورس دراسة معيارية كتبها شعرا لتواريخ وآراء الفلاسفة وغيرهم ، زاعما أن فترة النشاط العظيم لدى أى مفكر من المفكرين قد جاءت فى سن الأربعين التى جعلها أبولودورس بحيث تتوافق مع أقرب حلقة من سلسلة الفترات الزمنية أو الحوادث التاريخية الثابتة التاريخ ؛ وعلاوة على ذلك جعل التلميذ فى جميع الحالات أصغر بأربعين عاما من معلمه الشهير . وانه لمن حسن الحظ أننا نعرف القليل من التواريخ الموضوعية التى نستطيع بوساطتها أن نراجع أبولودورس ؛ فمثلا الكسوف الذى تنبأ به طاليس لابد أن يكون قد حدث فى عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وكذلك كان مليسيوس - تابع بارمنيدس - أميرالا لساموس ضد أثينا فى عام ٤٤١ قبل الميلاد ؛ وبالجمله فان التاريخ الأبولودورى - على الرغم من أنه كان ممعنا فى المنهجية - يجوز الركون اليه على وجه التقريب .

والتمييز القديم بين مدارس اليونان الشرقية والغربية مفيد الى حد ما ؛ فالغريون كانوا أقل مادية فى بحثهم عن الوحدة حتى لقد رفض الايليون العالم المحسوس رفضا تاما ، وكان هناك لدى فيثاغورس وأمبادوقليس اتجساة دينى أو صوفى لم يكن ليقبل فى التفكير الشرقى الأيونى الذى كان أكثر تسليما بالأمر الواقع وان لم يكن أقل دوجماتيقية من التفكير الغربى . لكن هناك استثناءات كثيرة ، فقد كان فيثاغورس أيونيا بالتنشئة ولو أنه انتقل الى ايطاليا الجنوبية ، واكتشف هرقليطس الأيونى أن الوحدة فى التركيب أكثر منها فى المادة ، ومليسيوس ولو أنه كان من أتباع بارمنيدس الا أنه كان أيونيا من ساموس ، واذا استثنينا أمبادوقليس الصقلى وجدنا معظم الايليين القائلين بالتعدد جاءوا من الطرف الشرقى للعالم اليونانى (مثل أنكساغوراس والذرين لوقيبوس وديموقريطس) ومالوا الى الرجوع الى التفسيرات الأيونية التقليدية للظواهر الكونية فى تفصيلاتها .

أما طاليس وخليفته أنكسيمندريس وأنكسيمائس فيضمون معا فى بعض الأحيان على أنهم « الملطيون » ، اذا اعتبروا أن الوحدة التى افترضوا وجودها فى العالم انما توجد فى المادة التى منها صنع العالم أو التى منها نشأ . ولقد رأى طاليس أن الماء هو تلك المادة ؛ وكتب أرسطو الذى كان غامضا هنا لسوء الحظ ، كتب ما يأتى : « يقول طاليس أنه (يقصد عنصر الأشياء الموجودة ومبدأها الأول) الماء ، وعلى ذلك أعلن أن الأرض « فوق » الماء ، وربما أخذ فرضه من أنه يرى الأشياء جميعا تغتذى على الرطوبة » . نعم ربما كان طاليس متأثرا بذلك وبمشاهدات أخرى مماثلة ؛ لكن الدافع الأول لاختياره الماء كان على الأرجح قصة الشرق الأدنى القائلة بأن العالم نشأ عن فيضان عظيم محيط . ولا شك فى أن طاليس كان شغوبا بمصر ، كما سنحت له عن طريق سارديس فرصة الاتصال بالمدونات البابلية التى لابد أن يكون أشهر ماثره - وهو التنبؤ بالكسوف ابان سنة بعينها - قد اعتمد على هذه المدونات . وانه لمن الصعب لسوء الحظ أن نقول الى أى حد سار طاليس بنظرياته التى أقامها على تجريبية الشرق الأدنى: فهل قامت وحدة العالم - على غرار النمط التوليدي القديم - على أصل بعيد بمثابة الناسل الأوحده ، ألا وهو المادة ؟ أم هل لا يزال العالم بطريقة ما مصنوعا من الماء ؟ . وبطبيعة الحال ذهب أرسطو الى افتراض الرأى الثانى لأنه يلائم فكرته الخاصة عن الجوهر المادى ذى الوجود الثابت ، والأرجح أن طاليس لم يميز بين هذين البديلين تمييزا واضحا ، فاذا كانت الأشياء قد صدرت عن الماء فلا بد أن تظل مائية بطريقة ما ، وعلى كل حال فانها ما تزال مستندة الى ومحوطة بكتلة مائية ليس لها حدود ، كما أنه فى الغالب لم يعين بالدقة كيف صار العالم الى ما هو عليه الآن من كثرة . ويقول أرسطو ان طاليس أعلن أن جميع الأشياء مملوءة بالآلهة ، وأن الحجر المغنطيسى لابد أن يكون محتويا على روح لأنه قادر على تحريك الحديد ، فاذا كان للأشياء الجامدة فى

الظاهر مثل الحجر روح ومن ثم فلها حياة ، فان العالم من حيث انه كل لا يبعد أن تكون الروح أو الحياة منبثة في ثناياه ؛ ولكونها روحا واسعة المدى وشديدة القوة فلا بد أن تكون الهية ، ومن ثم فهي علة تطور الكثرة الحالية .

كان أنكسيمندريس أصغر قليلا من طاليس الذى لابد أن يكون قد عرفه ، ويبدو أن أنكسيمندريس رأى أنه اذا كانت المادة المنشئة متطابقة مع أحد مكونات العالم الحاضر مثل الماء الذى قال به طاليس ، فان المكونات الأخرى مثل النار التى هى على النقيض من الماء فى كثير من النواحي - لم تكن لتستطيع أن تحقق هويتها ، فقد قبل أنكسيمندريس فكرة المادة المنشئة الواحدة، الالهية المحيطة ، ولكنه أسماها « باللامحدود » قاصدا الى أنها لامتناهية فى الحجم وليست متطابقة الهوية مع أى مكون آخر فى عالمنا مما يمكن أن يطلق عليه اسم من الأسماء . وقد أخذ الكون فى الظهور عندما انفصلت عن اللامحدود نواة صدرت عنها النار والضباب المعتم ؛ ثم تجمد الضباب فى مركزه فأصبح أرضا أحيطت بكرة من اللهب انفجرت لتكون الأجرام السماوية ، وكانت هذه الأجرام السماوية بمثابة عجالات من اللهب مغلفة بالضباب ، وكل منها يضىء خارج غلاف الضباب خلال ثغرة واحدة ، وأما الأرض وهى أسطوانة عريضة مسطحة القمة فتبقى فى مكانها لأنها أبعد متساوية من أى شئ آخر ؛ وفى ذلك تقدم رائع على فكرة طاليس أو أنكسيمانس بأن الأرض تطفو اما على الماء واما على الهواء . وتنقسم الأشياء داخل نطاق العالم الى جواهر متعارضة مثل الحرارة والبرودة ، والشتاء والصيف ، والليل والنهار ، وانما يثير التفاعلات فيما بينها وينظمها مبدأ يوصف بمجاز من علم الاجتماع : فأولا ترى كلا منها يفتات على الآخر ، « ثم يقع الغرم والقصاص على كل منها تجاه الآخر جزاء ما اقترفه من جور تبعا لتقدير الزمن » ، (وربما كانت التشبيهية هنا كامنة نوعا ما فى

اللغة ، بيد أن استعمال اللغة الشعرية التقليدية وغياب الألفاظ المجردة كان بمثابة الشكيمة الدائمة التى قيدت التقدم الفلسفى فى تلك الفترة) وكان الاطراد الكونى مشتقا من الجوهر الالهى غير المحدود الذى خلع وحدته على العالم المتطور .

وفى الجيل الذى تلا ، رجع أنكسيمانس الى فكرة الجوهر النوعى ، فقال انه الهواء / الضباب أو النفس ، وأما الاعتراض الذى ربما كان أنكسيمندريس قد شعر به فقد ذلته الفكرة الهامة القائلة بأن المادة المنشئة يمكن أن تتخذ أشكالا أخرى ، وبذلك تتحول الى ما فى عالمنا من مواد أخرى عن طريق التكاثر والتخلخل، أى عن طريق تغيير مقدارها فى المكان المعين . وتفسير التغير الفيزيقي على هذا النحو الذى أيدته - ولو تأييدا خاطئا - الملاحظة القائلة بأن درجة حرارة النفس فى الزفير تتفاوت بحسب ضغط الفم ؛ نجح فى جعل الواحدة المادية شيئا أمكن للمرة الأولى أن يؤخذ به منطقيا . وأما ما تبع ذلك من بحث فى أصل الكون وعلم الكون فلم يكن بعيدا كل البعد عن القبول، ذلك لأن الضباب - كما لابد أن يكون طاليس قد لاحظ عن الماء - يبدو أنه يتخلل تغيرات كثيرة فى الطبيعة ، فبالخلخل يتحول الى نار (ذلك لأن الصاعقة تنبثق من السحاب) ، وبالتكاثف يصبح أرضا مارا بمرحلة الماء الذى يبدو أنه يتحول الى أرض عندما ينحسر البحر مثلا . لكن اختيار أنكسيمانس للمادة الأولى لم يكن كله قائما على أساس علمى ، ذلك لأن المادة الكونية وتسمى أيضا « النفس » كانت عنده تشبه النفس الانسانية التى تلازم النفس فى الغالب وعلى ذلك فلها قوة توجيهية حيوية محركة فى العالم ؛ وهكذا كان الباعث على التغير ما يزال تشبيهيا الى حد كبير .

ولما كان أنكسيمانس فى اكتمال نضجه حوالى ٥٣٥ قبل الميلاد ، انتقل فيثاغورس من ساموس الى ايطاليا وهناك أنشأ جماعة مقفلة على

نفسها شبه دينية وشبه فلسفية . ولم يكتب شيئا بنفسه ، كلا ولا اطراد الرأى فى تقديره ؛ ولقد علم فيثاغورس أن الروح تنتقل من جسد الى جسد آخر ، ومن نوع الى نوع آخر ، وعلى ذلك تكون جميع الأشياء الحية مرتبطة براو بط القربى ، ولا بد من مراعاة الامتناع عن أكل اللحوم وغيرها من المحرمات . وقد اعتقد فيثاغورس ، مع أولئك الذين يعرفون بالأورفيين ، أن النفس ينبغى أن تبقى طاهرة ، وكانت الموسيقى وسيلة هامة من وسائل التطهير ، وهنا تلتقى الاتجاهات الصوفية والعلمية؛ ذلك لأن فيثاغورس اكتشف - عن طريق تجربة ايقاف وتر واحد - ان السلم الموسيقى عددى وأن الفواصل النغمية الكبرى يمكن التعبير عنها فى نسب الأعداد الصحيحة ؛ وإذا كانت الموسيقى ذات الصلة بالنفس عددية، فإن العالم كله حينئذ لابد أن يكون بطريقة ما عدديا كذلك . ويبدو أن أتباع فيثاغورس طوروا هذا الاستقراء المفرد فى الجراءة افراطا يتناسب مع نوع تفكيرهم ، تطويرا بحيث جسّدوا النقط (وكان التجسيد ما يزال مميّزا للوجود الفعلى) فأصبحت النقط - من حيث هى وحدات - هى التى يتكون منها الأعداد ، كما أنها هى التى تحدد أبعاد الخطوط والأسطح والحجوم حتى ان الأشياء المادية مادامت مكونة من أشكال هندسية يمكن تحديدها ، فإنها تكون قابلة لأن ترد الى كميات تتألف من وحدات النقط المجسدة . وعلاوة على ذلك فإن العالم يمكن تحليله الى عشرة أزواج من الأضداد ، نموذجها الأعلى هو المحدود فى مقابل اللامحدود، وهما ضدان منهما تتكون عناصر الأعداد أيضا ، فالأعداد الفردية أعدادا محدودة ، والأعداد الزوجية (لأنه من الممكن أن تنقسم الى ما لانهاية غير محدودة . ولقد خرج العالم الى الوجود عندما شدت الوحدة باعتبارها حدا، شدت اللامحدود اليها وأخضعته الى التمايزات المتنوعة . وانه ليرجح أن يكون معظم هذه الأفكار قد ظهر بعد عصر فيثاغورس ، بيد أن المعلم نفسه كان قد

علق أهمية خاصة على العدد عشرة ، وليس هناك من سبب يدعونا الى حرمانه من النظرية الشهيرة المرتبطة باسمه . على أنه ربما كان أحد أتباعه هو الذى انتزع النتائج الخطيرة التى تلزم عما قد لوحظ بعدئذ من عدم قابلية وتر المربع للقياس المضبوط، ومؤدى ذلك أن بعض الأطوال الطبيعية، على رغم كونها مؤلفة من وحدات نقطية ، لا يمكن تحويلها الى أعداد صحيحة أبدا .

خصص أكسانوفان معاصر فيثاغورس الذى كان أطول منه حياة والذى هاجر كذلك من أيونيا، خصص الكثير من شعره لمهاجمة الوصف الهوميرى التقليدى للآلهة من حيث خلودها ، ومن حيث الأساس نفسه الذى بنى عليه تشبيهها بالإنسان؛ ذلك لأن كل نوع من الأنواع لابد له - بناء على هذا الرأى - من أن يتصور الآلهة على هيئته الخاصة وهو ما بدا لأكسانوفان محالا ؛ فأحل أكسانوفان محل الآلهة الكثيرة الها واحدا ساكنا « يحرك الأشياء جميعها بقوة تفكيره العقلى » . وربما أثرت هذه الفكرة عن المصدر العقلى الإلهى للتغير فى أمبادوقليس وأنكساغوراس ؛ وربما كان مذهب أكسانوفان العقلى الهدام أوسع تأثيرا بصفة عامة . ولو غضضنا النظر عن مهاجمته للتشبيهية، فقد سخر أيضا من النظريات الفيزيائية الأيونية المتميزة بالقطعية والمغالاة، فأقترح ساخرا أن تكون حركة الشمس كل يوم فى خط مستقيم. وعلى الرغم من أن أكسانوفان لم يهتم أصلا بالفيزيكا وكان شاكا صريحا فيما يتعلق بتحصيل المعرفة اليقينية ، فانه لا يخلو من أهمية علمية اذ استدل من وجود القواقع البحرية على اليابس أن الأرض لابد أن قد كانت على هيئة الطين؛ وهو مثل نادر اذ ذاك على استخدام الاستدلال العقلى من المشاهدة المحققة تحقيقا سنليما ، والمقدرة بقدرها الصريح .

قام هرقليطس الذى ازدهر فى افسوس على الأرجح حوالى ٥١٠ - ٤٨٠ قبل الميلاد ، قام بمزيد

يعبر عنه • ولما كان اللاوجود مساويا للخلاء عندئذ ، فقد كانت الحركة محالا ، ولكن بارمنيدس رفض القول بالتغير بناء على أسس ميتافيزيقية أكثر مما رفضه على أسس فيزيقية ما دام كل تغير يتضمن أن الموضوع المتغير « ليس هو » نفسه ما كان قبل التغير ؛ ذلك أن التفرقة بين « فعل الكينونة is » بمعناها الحلقى ومعناها الوجودى لم تتضح حتى جاء أفلاطون • فمن المقدمة الواحدة « انه موجود » تدرج بارمنيدس الى النتيجة القائلة بأن الحقيقة أو « الوجود » متجانس ساكن صلد غير قابل للانقسام ، « ولما كان هناك حد أقصى فهو (أى الوجود) محدود من كل جانب مثله مثل الكتلة تامة الاستدارة » ذلك لأن بارمنيدس كان لا يزال مرغما على استعمال اللغة المادية ، وليس ثمة شك فى أنه لو جودل لقال ان الحقيقة عنده فردية متعينة • وعلى كل حال فقد ظهر منذ ذلك الوقت تقدم تدريجى نحو لغة أكثر تجريدا استطاعت أن تنسب الى الأنواع الغريبة والجديدة من الحقيقة الفلسفية منزلة تختلف عن مجرد كونها ظواهر، ويبدو أن بارمنيدس ، متجاهلا هرقليطس فى هذا الصدد ، بدأ من المشكلة القديمة الخاصة بالوحدة الأولى وكيف أمكنها أن تتحول الى عالم متعدد ، وان تأكيده على « الحد » ليدل على أنه كان يرفض « اللامحدود » عن عمد ، واللامحدود هو أحد جانبي الثنائية الفيثاغورية • وكذلك ظن الكثيرون أن تلميذه زيثون الايلي وجه مفارقاته (التى يبين بها أن المكان متصل وليس مكونا من نقط منفصلة) ضد رأى الفيثاغوريين فى المادة • وهناك ملحق غريب و « خادع » خديعة لا شك فيها ، يوجز فيه بارمنيدس نظرية فى الكون تقوم على جوهرين لا على جوهر واحد ، والأرجح أن هذا الملحق فضلا عن كونه رد فعل ضد الفيثاغورية فهو كذلك يعكس شكوك بارمنيدس فيما يتعلق برفضه لعالم الخبرة الظاهر ؛ وليس ثمة شك فى أنه يوعز بأن التعددية طسريق ممكن للهرب من المشكلة الاحراجية التى وقع فيها •

من التعديلات فى نظرة المدرسة الملطية ؛ وكان ذا نزعة فردية متطرفة فى الفلسفة وفى المجتمع ، فقوض الفكرة التوليدية برفضه البحث فى أصل الكون ، وفى ذهابه الى أن وحدة الأشياء انما تلتمس فى بنيتها الأساسية ، أى فى الطريقة التى رتبت بها الأجزاء ، أكثر مما تلتمس فى مادتها • وهذا التركيب المشترك أو اللوجوس الذى لم يكن ظاهرا على السطح ، كان متجسدا بصفة خاصة فى مادة متحركة أولى هى النار ، واليه يرجع اطراد الأشياء الطبيعية كما يرجع اليها كذلك الاتصال الجوهرى بين الأضداد - ذلك لأن هرقليطس قد أخذ بهذا التحليل التقليدى لتمايز الأشياء - وعلى ذلك فالأضداد يرتبط بعضها ببعض بفعل التفاعل المتوازن بين الأشياء • ولقد علق هرقليطس أهمية دلالية خاصة على الاطراد الكامن وراء التغير بيد أنه ، شأنه فى ذلك شأن سائر شعراء اليونان ، قد أصر على أن التغير موجود فى كل شيء (فوق نتيجة لذلك فى الاسراف فى التأويل ، انظر اقراطيلوس) وهو ما أسماه بالحرب أو المجاهدة ، ذلك لأنه بدون التفاعل بين الأضداد وبين أشياء العالم يزول اللوجوس ويزول العالم الموحد • فلم تكن الفلسفة نوعا من التسلية اذ كانت معرفة الفيزيقا شيئا جوهريا من الناحية الأخلاقية ما دام الانسان جزءا من بيئته ، وعندما تكون روحه على فطرتها ، أى عندما تكون نوعا من النار ، فانها من خلال الاحساس والتنفس تتصل بالجانب النارى من اللوجوس الذى هو جزء من مقومات العالم الخارجى ، وذلك هو ما ساعد على التمييز بين الفهم ومجرد الادراك الحسى •

ثم وقف تطور هذه الأفكار المثمرة بسبب انبعاث فلسفى ظهر فى الجانب الآخر من العالم اليونانى ، فلقد كتب بارمنيدس قصيدة زعم فيها أن كلامنا لا يكون ذا معنى الا اذا قلنا عن الشيء « انه موجود » ، فالمحمول « غير موجود » كلام فارغ من المعنى بالمعنى الحرفى لهذه العبارة ؛ فاللاوجود لا يمكن أن يوجد ولا أن يتصور ولا أن

ولكى يواجه أمبادوقليس هذه المشكلة وضع مالا يتل عن أربعة « أصول » أو أنواع دائمة من المادة هي : النار والماء والتراب (وهو ما يقابل الكتلات المادية عند هرقليطس) بالإضافة الى الهواء ؛ وهي كلها عناصر أثبت أمبادوقليس وجودها العيني بالمشاهدات الخاصة . والى هذه الأصول الأربعة أضيف عاملان محركان هما الحب والكفاح ، وهما الباعثان على التجاذب والتنافر اللذان برغم كونهما ذوى طابع تشبيهي بالانسان ، الا أنهما قد وصفا وصفا ماديا صريحا بأنهما « متساويان فى الطول والعرض » مع الأصول الأربعة والجواهر المختلفة فى الطبيعة بغض النظر عن العناصر الحالصة من تراب وماء الخ ، هى عبارة عن مركبات من الأصول امتزجت برباط الحب . ولقد شعر أمبادوقليس بأنه مضطر الى القول بمرحلة يكون فيها الوجود متجانسا ، فلم يأخذ بفكرة انبثاق الكون من أصل ما ، لأن ذلك يضمن « صيرورة » غير مشروعة ، بل هى مرحلة تعاود الظهور فى دورة الكون فيها تمتزج الأشياء جميعا بوساطة « الحب » فى كتلة متجانسة تعادل « كرة » الوجود عند بارمنيديس ؛ وفى هذه المرحلة يختفى الكفاح وحده بأن يرسب بطريقة مبهمة بعض الابهام الى « أدنى أعماق الدوامة » ، ثم يأخذ الكفاح فى التسلسل شيئا فشيئا فتأخذ الأصول فى الانفصال انفصالا تتكون منه مركبات مختلفة حتى يستبعد الحب بدوره فى آخر الأمر ؛ ويكون الكفاح قد فصل الأصول الى كتل منعزلة ، ولا يتكون العالم الا فى احدى المرحلتين الواقعتين بين أن يسود « الحب » سيادة مطلقة أو أن يسود « الكفاح » سيادة مطلقة . وان عالمنا لهو المرحلة التى يزداد فيها « الكفاح » تدريجيا ، وكل مرحلة كونية متوسطة تصدر عنها مراحل مختلفة من التطور الحيوانى التى تنشأ عنها الكائنات الأمساح كما تنشأ الكائنات المزدوجة الجنس ؛ وكذلك تنشأ الأنواع الأكثر كفاية فى عالمنا الحاضر . ويمكن الركون الى الاحساس لأنه انما ينشأ عن سيال دافق من مادة

تنبعث من الأشياء لتدخل خلال المسام التى فى أعضاء الحس ؛ وان كل شئ ليدرك بما يقابله من عناصر أجسادنا فالنار تدرك بالنار كما هو الحال فى الابصار وهلم جرا . وكذلك كتب أمبادوقليس قصيدة أمعن فى الطابع الصوفى أسماها « التطهيرات » ؛ ذهب فيها الى أن النفس - وهى الهية فى الأصل - قد دنسها الكفاح وقذف بها فى عالم الاضداد ؛ وقد تنجح بتوالى التناسخ عليها فى أن تطهر نفسها حتى تسترد عوالم « الحب » .

وأنكساغوراس الذى ازدهر مثل أمبادوقليس فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ؛ ذهب مثله الى أن التغير الفيزيقي - الذى هو مجرد تجمع وافتراق الأنواع المختلفة التى هى من المادة الدائمة الوجود - لم يكن يعنى أن « ما هو موجود » لابد أن يتحول الى ضده الفاسد وهو « ما ليس بموجود » . بيد أنه بالنسبة الى أنكساغوراس لم تكن هذه الأنواع من المادة أربعة أو ستة وانما كانت من الكثرة بقدر ما كان هنالك من الجواهر الطبيعية المختلفة ، وفى الأصل كانت هذه جميعا ممتزجة معا فى نوع من الواحد البارمنيدي ثم بدأ الجوهر المحرك - وهو ما قد أصبح عندئذ يوصف بأنه العقل ، كما يوصف بأنه « أدق الأشياء وأكثرها نقاء » - بدأ هذا الجوهر المحرك ينشئ دورة من الانفصال ثم إعادة الاتصال ، وبذلك نشأ الكون . وتتكون الأشياء التى فى العالم من قطع أو جزئيات تسمى « بذورا » ؛ « ففى كل شئ جزء من كل شئ » أى أنه ربما كان فى كل بذرة جزء من كل جوهر طبيعى (فيما عدا العقل الذى يوجد فى بعض الأشياء دون بعضها الآخر) ، وتحتوى كل بذرة من البذور على الطابع الظاهر للجزء الذى يكون له الغلبة على بقية الأجزاء ، وعلى ذلك تحفظ الوحدة الأصلية فى العالم المتطور ؛ ومع ذلك فيمكن تفسير التغيرات الواضحة بكونها تغيرات فى نسبة الأجزاء بين مختلف البذور . ولقد أقام أنكساغوراس البرهان ضد كل من الفيثاغوريين

وزينون الايلي على أن المسادة يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية ، ولكنه بغير شك لم ينتبه الى التناقض الكائن بين هذا المبدأ وبين المبدأ القائل بأنه في كل شيء يوجد جزء من كل شيء . ومهما يكن من أمر فإن نظرية أنكساغوراس ، ولو أنها معقدة ومتناقضة تناقضاً ذاتياً في بعض الأحيان ، إلا أنها تحتفظ بالظواهر دون أن تتناقض مع المقدمة الايلية ؛ وهي علاوة على ذلك تتجنب الوقوع في صعوبات الحطة الدائرية التي ذهب اليها أمبادوقليس ، كما تتجنب الاعتراض القائل بأن تكوين الجواهر الطبيعية من « الأصول » الأمبادوقنية يتضمن تضمناً صريحاً ضرباً من الصيرورة .

وفي ذلك الوقت تقريباً بدأ السوفسطائيون - وهم معلمو الحكمة المحترفون - يشعرون الناس بوجودهم ؛ وهم يعتقدون أن المذاهب الفيزيقية السائرة ورفض الايليين للعالم الظاهري إنما هي أمور إما أن تكون معقدة تعقيداً شديداً وإما أنها غير معقولة وإما كلا الأمرين في آن واحد . وهي على أية حال مذاهب لا تمت بصلة الى الحياة العملية ، وتقوم البيئة على بطلانها ؛ فأما بروتاجوراس وجورجياس وهما أكثرهم أهمية فقد علما الناس أن معرفة بنية العالم بعيدة عن منال الانسان ، وأن الانسان لابد له من أن يقدر الأشياء بناء على خبرته الفردية الخاصة . على أنه قد ظهر عندئذ تفسير فيزيقي للعالم وتغيراته أكثر بساطة من غيره من التفسيرات ، وأعنى به المذهب الذري الذي ابتكره في حوالي 440 - 330 قبل الميلاد لوقيبوس الذي لا تعرف عنه إلا النذر اليسير ؛ وفصله وهذبه ديموقريطس (وكذلك ذهب اليه أبيقور فيما بعد بطبيعة الحال ، وشرحه لوكريتيوس) . بدأ الذريون بإنكار النتيجة التي تترتب على المذهب الايلي ، وهي أن الفراغ أو الخلاء محال ، وبهذا المعنى يكون اللاوجود « موجوداً » فضلاً عن وجود مادة صلبة متجانسة وليست متصلة (كما كان « الوجود » عند بارمنيدس)

ولكنها تحتوي على عدد لا متناه من الذرات التي لا تنقسم ولا ترى . ومن ثم تتألف الحقيقة الخارجية من الذرات ومن الخلاء ، وتظل الذرات في حركة دائمة بسبب تصادم كل منها بالآخر ، وارتداد كل منها عن الآخر ؛ وليس بنا حاجة الى القول بسبب مجازي لتفسير الحركة . ولا تختلف الذرات فيما بينها إلا في الوضع والشكل ، وأحياناً تلتقي الذرات المختلفة الشكل بعضها ببعض لكي تكون المركبات ، وينشأ العالم عندما يحدث التصادم والارتداد في مجموعة منعزلة من مجموعات الذرات دوامة تدفع بمركبات الذرات الثقيلة نحو المركز ، وبمركبات الذرات الخفيفة نحو المحيط . والانسان نفسه عبارة عن مركب من الذرات حيث تتكون نفسه من ذرات كروية متحركة . ولقد عدل لوقيبوس من نظرية الاحساس الأمبادوقلية ، فالأشياء تبعث دقات أو « أغشية » من الذرات - وقد يحدث أحياناً أن ينحرف مجراها - لكنها تتصل في أكثر الأحيان اتصالاً فيزيقياً بالذرات التي في عضو الحس ثم بذرات النفس بعد ذلك ، مما يشرتب عليه أن لا توجد هناك كيفيات حقيقية وأن تكون الظواهر ثانوية (ولكنها ليست مما يستهان به لذلك السبب ، إذ أن ديمقريطس كان لديه مذهباً متقدماً في الأخلاق يهدف الى تحقيق السعادة الخلقية) على أنه لا يوجد في الحقيقة سوى الذرات والخلاء . وهكذا حقق المذهب الذري في وقت واحد شروط المنطق الايلي وأهداف الواحدية المادية عند المدرسة الملطية ؛ وهذا المذهب الذري بناء قبلي خالص ، لا يكاد يشترك في شيء مع النظرية الذرية المعاصرة على الرغم من أن هذه نفسها قد نشأت مباشرة عن أحياء جاسدي للمذهب الذري عند ديموقريطس .

ومنذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت نظريات أخرى متنوعة ذات طبيعة تليفقية قدمها أمثال هيبون وأرخلاوس ، وبالغ أقراطيلوس في المذهب الهرقليطي بذهابه الى القول بأن كل شيء في جريان مستمر ، بينما قدم

ديوجين الأبولوتى مذهباً واحدياً متماسكاً على الأسلوب القديم ، كان الهواء فيه جوهره الأساسى وكان الهواء الدافئ هو الجانب الالهى العاقل الذى يوجه الأشياء جميعاً نحو ما هو أفضل ؛ وتلك الغائية هى التى أرادها سقراط ، بيد أن سقراط رفض البحث فى الفيزيقا وركز البحث فى النفس والأخلاق اذ أصبحت النفس أو العقل عنده بمثابة العامل الغائى الذى لا شك فيه ، فى نظريته الى الأمور نظرة كانت لا تزال تشبيهية . ومن نواح كثيرة أدنى رد الفعل عند سقراط ، وساعده السوفسطائيون كما ساعدته الأفكار الاجتماعية والطبية والأنثروبولوجية التى كانت سارية فى ذلك الحين ، أدى بالتأمل الفيزيقي الى توقف مفاجئ محزن ، ولكن سقراط بفضل اهتمامه بالتعريفات بدأ دراسة أعمق للمنطق ، بدونها لم تكن لتستطيع الفلسفة أن تحقق مزيداً من تقدم حقيقى .

ولا شك أن الفلاسفة قبل سقراط ، وهم الذين لم يصادفوا عند معاصريهم الا قليلاً من القبول ، كان لهم تأثير كبير على من جاءوا بعدهم من الفلاسفة وكان تأثيرهم سلبياً فى الأغلب على أفلاطون ولكنه كان تأثيراً ايجابياً على أرسطو فى أحيائه للفيزيقا ؛ وعلاوة على ذلك فقد عاشت الذرية لعدة قرون عن طريق أبيقور بينما كانت الرواقية مدينة دينا كبيراً الى هرقليطس . وليس ثمة شك فى أن الفلاسفة قبل سقراط لهم أهمية تاريخية كبرى فى تقدم الفكر ، وإن كان لنا أن نسأل ما اذا كانت فلسفتهم وعلمهم المؤلفان من شذرات ينطويان على أية قيمة أكثر من كونهما مرحلة بدائية ضرورية فى الطريق الى التأمل الجاد . فالنقائص التى لم يكن منها بد بالنسبة الى هؤلاء المفكرين الممثلين بالحياة هى مما يلفت النظر ، ولكنها مفيدة لنا مثل حبهم للاستدلال غير المؤيد بالملاحظة الى حد كبير ودع عنك أن يكون مؤيدا بالتجربة العلمية ، واحتفاظهم بالتفسيرات الأسطورية والمجازية للتغير ،

ومصادرهم اللغوية القاصرة التى أخرت أو أفسدت صياغة المفاهيم المجردة ، ونفورهم من اختبار ما قد كان متضمناً فى المعرفة ، ومنطقهم البدائى . ومع ذلك فقد كانت لهم أيضاً فضائل عظيمة ، وبصرف النظر عن روعة التقدم العقلى تقدماً منهجياً سريعاً من طاليس الى ديموقريطس ، أو عن شمولية المذاهب كما نرى فى مذهب هرقليطس ، بصرف النظر عن هذا أو ذاك قد أوضح الفلاسفة قبل سقراط فى صورة تتميز بجلائها بعض مشكلات الفلسفة المادية ، كما أوضحوا نواحي القصور فى بعض الحلول القديمة لتلك المشكلات ؛ ومن قبيل هذه المشكلات مشكلة الوحدة المفروضة قيامها فى الكثرة المشاهدة ، ومشكلات المصدر الفيزيقي للتغير ، ومشكلات تقويم الإدراك الحسى ، ومشكلات العلاقة المتبادلة بين الفيزيقا والأخلاق ؛ وربما أمكن القول ان فكر الفلاسفة قبل سقراط فى هذا المجال انما ينطوى على قيمة تاريخية بقدر ما ينطوى على قيمة فلسفية .

الفلسفة السياسية : كانت الفلسفة السياسية من الناحية التقليدية موضوعاً واسعاً غير متبلور ، ينطوى فى داخله على مسائل شديدة التباين ، فكان من الواضح أن الفلسفة السياسية يجب أن تشتمل بطريقة ما على النظر فى الدولة ، لكن مسائل متباينة أشد التباين يمكن أن تثار فى موضوع الدولة هذا ، فهناك السؤال المنطقي والتحليلي حول معنى كلمة « دولة » ، وهو سؤال قد يكون أو لا يكون هو نفسه السؤال الميتافيزيقي عن نوع الكيان الذى يطلق عليه اسم « الدولة » ، وهناك مسألة تصنيف الدولة الى أنماط مختلفة منها الديمقراطية بأنواعها والأرستقراطية بأنواعها . الخ ، وهناك مسألة القيمة النسبية التى تقوم بها أنواع الدول المختلفة ، وهناك مسألة الولاء الذى يدين به الفرد للحكومة وسبب ذلك الولاء . وليس ثمة شك فى أن هذه المسائل كلها ، ومسائل أخرى ، قد نوقشت فى الماضى على أنها جزء من الفلسفة السياسية ؛ ول سوء الحظ لـ

يميز بعضها من البعض الآخر تمييزا كافيا . وبخاصة كان العمل النظري الخاص بالتحليل والتصنيف نادرا ما ينفصل أو حتى يتميز على نحو مرض من المسائل الخاصة بتقييم كل صنف بقيمته وذلك منذ الوقت الذي عرف فيه أفلاطون في « جمهوريته » الأوليغارشية والديمقراطية على أنهما نوعان من الانحراف الفاسد الذي يصيب الأرستقراطية بسبب النزعة التقدمية . وليس ثمة شك في أن قدرا كبيرا من الدعاية السياسية التي تكون على مستوى عام جدا يتنكر خلف قناع التحليل النظري ؛ وهكذا قصد روسو في « العقد الاجتماعي » الى اظهار أنه لا يمكن أن يكون هناك واجب الطاعة للقانون الا في حالة الديمقراطية الشديدة التطرف ، وهي نظرة ما كان على الأرجح ليأخذ بها لو لم يكن قد اعتبر الديمقراطية أفضل صورة للنظام السياسي . ولهذا فانه من المستحيل علينا أن نعرض وصفا موجزا لما يدرس تحت عنوان الفلسفة السياسية ، أو أن نقدم صورة موحدة لمناهجها وأهدافها .

ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون هناك اتفاق على أن أكثر مشكلات الفلسفة السياسية أهمية وأغلبها ظهورا اثنتان يمكن أن نولييهما هنا بعض العناية ؛ فهناك أولا مشكلة أساس واجب الطاعة للسلطة المدنية ، وهذا هو سؤالنا : لماذا ينبغي علينا أن نطيع القانون والحكومة ؟ ويجب أن نميز هذا السؤال تمييزا واضحا عن السؤال : لماذا يطيع الناس القانون والحكومة في الواقع ؟ وكذلك عن السؤال : لماذا يكون من الحكمة اطاعتها ؟ فأما السؤال عن لماذا يطيع الناس القانون بالفعل فينتهي الى علم الاجتماع وعلم النفس ، والجواب هو أن الناس يطيعون القانون لأسباب شتى غير معقولة ، كما يطيعونه لأسباب أكثر معقولة أيضا ؛ والسؤال عن لماذا يكون من الحكمة اطاعة القانون يمس جانب الحذر اذ نجد أن جزءا من الاجابة أن طاعة القانون تعود علينا بالنفع ، لأننا اذا لم نطعه تعرضنا للعقوبات على أيدي أولئك

الذين يستخدمون قوة أعلى من قوانا . ولكننا عندما نواجه بالقوة العليا فليس علينا واجب الطاعة لذلك السبب ، فالحذر كما أشار روسو يقتضي أن نطيع عندما لا يكون من الطاعة مناص وألا نطيع عندما نستطيع ذلك . والفلسفة السياسية لا تختص بالمسألة الاجتماعية ولا بمسألة الحذر ، وانما تختص بأسس واجبنا في الطاعة .

واذا ما سألنا كيف كان من الواجب علينا أن نطيع فردا ما ، فالإجابة التي تملئها البدهة هي أنه يجب علينا أن نفعل ذلك ما دمنا قد وعدنا بذلك . وقد يبدو مقبولا أن نقول إن ذلك هو الطريق الوحيد الذي نستطيع أن نحصل فيه على واجب الطاعة نحو شخص بعينه ؛ وهذا هو نوع التفكير الذي يؤدي الى نظرية « العقد الاجتماعي » من حيث هي اجابة عن مشكلة واجب الطاعة . ونظرية العقد الاجتماعي لها عدة صيغ ليس بينها جانب مشترك سوى أن من عليه واجب الطاعة المدنية انما يكون عليه ذلك الواجب بناء على عقد أبرمه بأنه انما يطيع في مقابل المنافع التي يتوقع الحصول عليها من الاشتراك في عضوية المجتمع . وفي رأى هوبز أن العقد يكون بين جميع المحكومين الذين تجيء بهم الأجيال المقبلة ، فهؤلاء جميعا بمثابة الذين تعاقدوا على طاعة حاكم ذي سيادة لا يكون طرفا في أي عقد طالما أن صاحب السلطان ينجح في حمايتهم ؛ وفي رأى لوك إن هناك عقلا سياسيا فرعيا يقوم بين الحكومة والمحكومين يحدد لكل منهما حقوقه وواجباته ، وفي رأى روسو أن العقد يكون بين الناس الذين سينظمون أنفسهم في مجتمع ذي سيادة بحيث يكون الناس أنفسهم هم الحاكم والمحكوم في آن واحد . والنقطة الجوهرية التي تخلع على العقد الاجتماعي وجاهته هي أن واجب الطاعة في السياسة انما يفسر بفكرة الوعد ، وهي فكرة بسيطة معقولة .

ونظرية العقد الاجتماعي سرعان ما تصبح هدفا للنقد الشديد على أساس أنه من المخالف

للواقع التاريخي أن نذهب الى أن الدول تقوم بناء على عقد ، وأنه حتى اذا كان أعضاء الدولة عند نشأتها قد التزموا بواجبهم بناء على عقد ، فان خلفهم ليس مقيدا بذلك العقد ، لأن هذا الخلف لم يشترك في التعاقد . وغالبا ما يرتد القائل بنظرية العقد - اذا ما واجهه هذا الاعتراض - فيلوذ بفكرة العقد المفهوم ضمنا سواء كان ذلك التضمين حقيقيا أم كان نتيجة لازمة منطقيا ، فمثلا كثيرا ما يقال ان البقاء في البلاد والأفادة من المنافع المدنية والاجتماعية التي نجنيتها من تلك الإقامة ، فاننا بذلك نضمّر وعدا بأن نطيع القوانين ؛ ويجب هيوم على ذلك في مقاله الشهير عن « العقد الأصلي » بأن ذلك أشبه بأن نقول ان فردا مختطفًا على ظهر سفينة يكون وجوده عليها متضمنا لوعده منه بأن يطيع الربان ، والا فله أن يقفز من السفينة الى البحر .

أما الاعتراض الأكثر جدية على نظرية العقد فهو الذي يؤدي مباشرة الى نظرية المنفعة والطاعة؛ فاذا ما سئلنا لماذا كان من الواجب علينا أن نعد بأن نطيع السلطة المدنية ، فان الاجابة الأكثر صوابا هي - كما قال هيوم - أننا بعمل ذلك انما نسهم في ضمان الرفاهية العامة ما دام النظام المدني ضروري للسعادة الانسانية . ولكن هيوم يمضي في حديثه فيقول ان الوعد في هذه الحالة يكون غير ذي ضرورة ، اذ نستطيع عندئذ أن نعد الرفاهية العامة أساسا مباشرا للطاعة المدنية . وهذه هي الاجابة بحسب مذهب المنفعة الذي أخذ به هيوم: انه من واجبنا أن نطيع لأن الولاء للقانون والسلطة القائمة يكون ضروريا اذا ما أردنا ألا تقع في الفوضى ؛ وهي حالة - أعني حالة الفوضى - نفضل عليها أي مجتمع مستقر أو نكاد ، وليس هناك واجب نحو الطاعة خاص بالمجال السياسي وانما الطاعة وسيلة ضرورية لكي تؤدي لرفاقنا ما علينا نحوهم من واجب أخلاقي . وان هذا لراي يأخذ به - في جوانبه الجوهرية - الفلاسفة المثاليون أنفسهم من أمثال ت . ه . جرين .

وكلتا النظريتين : نظرية العقد الاجتماعي ، ونظرية المنفعة في التماس أسس للطاعة، تتمشيان تتمشيا طبيعيا مع اجابة بعينها يجاب بها عن سؤالنا الرئيسي الثاني عن طبيعة الدولة . ففي كل من هذين الرأيين تكون الدولة بمثابة الاداة التي تجد ما يبررها في رفاية الأفراد الذين منهم تتألف الدولة ؛ فهي في نظرية العقد الاجتماعي مجرد آلة اخترعت لهذا الغرض ، فالدولة في كل من الرأيين ليست كائنًا يضاف الى الأفراد الذين تتألف منهم . بيد أن هناك نظرية أخرى عن طبيعة الدولة وغالبا ما تسمى بالنظرية العضوية، وهي نظرية يسايرها رأي آخر عن واجب الطاعة؛ فبناء على هذا الرأي تكون الدولة وحدة عضوية طبيعية ، ويكون الانسان حيوانا سياسيا بالمعنى الذي يكون فيه أصلا جزءا من الجماعة وليس فردا قد يشارك وقد لا يشارك بقية الأفراد . فالدولة أشبه بالأسرة حيث يكون لكل من الأب والأم والأولاد دوره الطبيعي الذي يقوم به . أو نستطيع أن نشبه وضع الفرد في علاقته بالدولة بوضع اليد في علاقتها بالجسم ؛ فنحن لا نستطيع أن نفرق بين رفاية اليد وحقوقها وبين رفاية الجسم وحقوقه ، ذلك لأن اليد تكون يدا فقط بمقدار ما تؤدي وظيفتها باعتبارها عنصرا في وحدة الجسم . ولا يجب أن نحاول التفرقة بين رفاية الفرد ورفاهية الدولة ، ذلك لأن رفاية الفرد القصوى هي رفاية الكيان العضوي السياسي الذي لا يستطيع الفرد أن ينمو نموا كاملا الا في كنفه ؛ فاذا سلمنا بهذا الرأي عن الدولة يصبح من الخلف أن نسأل عن لماذا يجب على المواطن أن يطيع السلطة المدنية لأن ذلك شبيهه بأن نسأل عن لماذا يجب على اليد أن تطيع ارادة الجسم . والواقع أن الفرد لا يكون موجودا حقا ولا حرا حقا الا عندما يؤدي وظيفته داخل نطاق الدولة ؛ ولقد أشير من حين الى حين الى رأي كهذا عند أفلاطون وأرسطو وان لم يتعرضا لاثبات صوابه قط ، وقد كان هو أشيع المذاهب في ألمانيا في أوائل القرن التاسع عشر عندما كان من شأن النزعة الوطنية

خلال العصور الوسطى ، غير أن تأييده لنظرية قدم المادة وانكاره للخلود الشخصى كان خروجاً على أصول الدين الاسلامى . وعقب وفاته ، وضع رد الفعل اللاهوتى الذى مهد له تفكير **الفراى** الصوفى (١٠٥٨ - ١١١١) حداً للفترة الخلاقة فى الفلسفة العربية .

وخضع المفكرون اليهود الذين يعيشون فى البلاد الاسلامية - ولا سيما أسبانياً - لمؤثرات فلسفية مماثلة . وقد كان سليمان بن جبرول (١٠٢١ - ١٠٥٨) مؤلف كتاب « ينبوع الحياة » متأثراً بالروح الأفلاطونية الجديدة تمام التأثير . وكتب **موسى بن ميمون** (١١٣٥ - ١٢٠٤) « دلالة الحائرين » الذى يعد أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودى ، وكان له تأثير ملحوظ على **الأكوينى** وهنا أيضاً حدث رد فعل لاهوتى فقضى على النظر الفلسفى اليهودى فى العصر الوسيط .

وشاهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، التى تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر ، براءاً تدريجياً - وإن لم يكن متصللاً بأى حال من الأحوال - من همجية العصور المظلمة . ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل دراسة آباء الكنيسة ، وخاصة **أوغسطين** ، ومن خلال قراءة **بويس** . وكانت الأجزاء الأكثر أولية من المنطق الأرسطى تدرس تحت اسم الجدول ضمن الفنون الحرة السبعة ، ولفتت ملاحظات **فورفوريوس** فى « ايساغوجى » الأنظار الى مسألة علاقة المعانى الكلية بالواقع ، وكان مذهب **أريجين** الأفلاطونى الجديد الذى ظهر فى القرن التاسع نتاجاً فريداً للعبقرية الفردية .

وكان القرن الثانى عشر هو فترة التحرر من النصوص الأرسطية ، غير أن الحاجة الى مزيد من المواد للدراسة كانت قد اتضحت . فعلا فى الحافز التأملى الجديد عند **أنسلم** (١٠٣٣ - ١١٠٩) ،

التي نشأت عن الحرب مع فرنسا ، ومن شأن الحركة الرومانسية والنزعة العامة نحو الواحدة ، وهى نزعة الفلسفة المثالية ، أقول عندما كان من شأن هذا كله أن يؤدى بمفكرين من أمثال **هيجل** وفشتمته الى قبول آراء من هذا الطراز ، وهى آراء بدورها تستطيع بسهولة أن تؤدى عملياً الى مذهب السياسة الجماعى .

وانه خطأ كل الخطأ - كما أشير الى ذلك فيما سبق - أن نظن أن ذلك الاجمال يعطى صورة كاملة أو حتى صورة مختصرة لميدان الفلسفة السياسية ، لكنه ربما ينفع فى الاشارة الى النقاط المركزية التى تبدأ منها النظريات السياسية كما يشير الى أسس هذه النظريات .

فلسفة العصر الوسيط : ترجع دلالة العصور الوسطى فى تاريخ الفكر الى أنها الفترة التى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً . واشترك فى هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء ، وكان العامل الفلسفى الرئيسى فى كل حالة هو النصوص الأرسطية يصحبها تيار غامض من الأفلاطونية الجديدة التى أثرت على تفسير أرسطو ، والتى استطاعت أحياناً أن تعبر عن نفسها تعبيراً مستقلاً . ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعاً الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولوية الفلسفة ، وامكان وضع مركب منسجم منهما ؛ وتمثل الجهود التى بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير طرافة فى تلك الفترة .

اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية حين امتدت غزواتهم الى آسيا الصغرى متجهة صوب أبواب القسطنطينية . وقد نجح **ابن سينا** (٩٨٠ - ١٠٣٧) فى الوصول الى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطونى جديد لنظرية صدور الأشياء جميعاً عن الله ، مصوغة فى المصطلح الأرسطى . ويعد **ابن رشد** (١١٢٦ - ١١٩٨) شارح أرسطو بلا منازع

مبتكر الدليل الوجودي (لاثبات وجود الله) .
 وكاد ذهن أبيلارد (١٠٧٩ - ١١٤٢) ذلك الذهن
 التأمل الوقاد أن ينضب معينه لافتقاره الى مادة
 لتأمله ونقده . ومهما يكن من أمر ، فخلال
 هذا القرن والشطر الأول من القرن التالي ،
 أصبحت كتابات أرسطو ميسرة في الترجمة
 اللاتينية ، وأمسى بذلك مفهوما . وينبغي أن
 نضع في أذهاننا أن أرسطو كان بالنسبة للعصور
 الوسطى هو المصدر الرئيسي لما ينبغي أن نسميه
 الآن بالعلم ، كما كان مصدرا رئيسيا لما ينبغي
 أن نميزه الآن على أنه فلسفة . وقد كان ظهور
 الجامعات - كما هي الحال في باريس وأكسفورد -
 منشطا للدراسة المنظمة أيضا .

ويعد القرن الثالث عشر أهم فترة في فلسفة
 العصر الوسيط ، لأنه كان فترة الاستيعاب النقدي
 لأرسطو . وقد استخدم اللاهوتيون الأشد رجعية
 الذين ينعتون أحيانا بأتباع أوغسطين - لأن
 أوغسطين كان لا يزال هو المرجع الرئيسي بالنسبة
 اليهم - المعركة الأرسطية والمنهج الأرسطي
 الجديدين مع اخضاعهما في الوقت نفسه اخضاعا
 صارما لتقليد اللاهوت المسيحي ؛ وعلى هذا النحو
 كان بوناونتورا (١٢٢١ - ١٢٧٤) . أما ألبرت
 الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠) فقد كرس نفسه قلبا
 وقالبا للعلم الجديد ، ووضع تلميذه توما الأكويني
 (١٢٢٥ - ١٢٧٤) تركيب العصر الوسيط الحالد
 الذي ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحي ،
 غير أن طريقته المسالمة تخفى أحيانا حقيقة كونه
 على استعداد لاقتراح التعديلات على كلا الجانبين
 حيثما اعتقد أنها مطلوبة . وأقرب مركب يمكن
 مقارنته بمركب توما الأكويني هو المركب الذي
 وضعه جون دونس سكوت (١٢٦٦ - ١٣٠٨) في
 الجيل التالي . وفي الوقت نفسه وصل أتباع
 أرسطو الأشد تطرفا ، الذين يسمون أحيانا
 بالرشديين بسبب تمسكهم - الذي يخلو من النقد
 الى حد ما - بتأويلات « الشارح » ابن رشد ،
 وصلوا الى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق

بينها وبين اللاهوت . ويبدو ببساطة أن سيجيه
 البراباني (١٢٣٥ - ١٢٨٤) قد عرض الصعوبات
 التي واجهها عرضا أميناً ، أما الآخرون فتحيط بهم
 ريبة لاهوتية من حيث انهم استبدلوا النتائج
 الفلسفية بمعتقدات الايمان .

وبينا يظن توما الأكويني شخصية هامة
 لأنه حاول اقامة فلسفة ميتافيزيقية على أساس
 تجريبي ، فإن هذا الأساس التجريبي كان يفتقر
 الى مزيد من التحليل . وفي القرن الرابع عشر
 استطاع نقد وليم الأوكامي (١٢٩٠ - ١٣٤٩) أن
 يصل بالفلسفة الى نقطة للبداية ذات طابع تجريبي
 أكمل ؛ وكان من الممكن أن يكون ذلك دعوة الى
 ميتافيزيقا أكثر نقدية ، بيد أنه لم يكن ثمة عقل
 عظيم ليتصدى لهذا التحدي . ولم تلبث فلسفة
 العصر الوسيط أن انحدرت الى ذلك المنحى المنطقي
 العقيم في تشقيق المسائل ، وهو منحى عد في
 عصر تال - يمثله هوبز خير تمثيل - سمة مميزة
 للمدرسين . وقد كان مذهب نقولا القوساوي
 (١٤٠١ - ١٤٦٤) الأفلاطوني الجديد هو أيضا
 عملا فرديا .

ويقع احياء الفلسفة المدرسية الذي حدث
 عقب عصر النهضة ، وارتبط فوق كل شيء باسم
 فرانيسكو سواريز (١٥٤٨ - ١٦١٧) - يقع
 هذا الاحياء خارج العصور الوسطى ، بيد أنه
 احياء أخفق في الاستمرار لأنه لم يستطع مسايرة
 نهضة العلم الحديث . أما فيما يتعلق بإحداث
 احياء للفلسفة المدرسية ، فتستطيع أن تراجع
 المقال الخاص بالتوماوية الجديدة . وتلخص روح
 فلسفة العصر الوسيط أحيانا في الجملة التي
 تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادما للاهوت ، غير
 أن هذه جملة قالها لاهوتي محافظ هو بطرس
 دامياني (١٠٠٧ - ١٠٧٢) ، وكان حريصا على
 الحد من ادعاءات النظر العقلي ؛ وانما يلخصها
 أنسلم تلخيصا أفضل حين يقول ان الايمان يسعى
 الى أن يفهم على أساس عقلي . وكان كبار فلاسفة

العصر الوسيط في الوقت الذي يسرّصون فيه سلفاً صدق المسيحية، يبحثون في حماس واضرار عن أى ضوء يمكن القاؤه على رأيهم عن العالم بما يمكن أن يستعيدوه من الفلسفة اليونانية .

فن ، جون : (١٨٣٤ - ١٩٢٣) ولد في هل بانجلترا ، وبعد أن درس الرياضيات بجامعة كيمبردج - حيث كان السادس بين طلاب الرياضة المتفوقين في عام ١٨٥٧ - اختير زميلاً بكلية جونفيل وكايوس . وحصل على رتبة الكهنوت في كنيسة انجلترا (وقد تخلى فيما بعد عن رتبته الاكليروسية) وعاد الى كيمبردج في عام ١٨٦٢ على اثر تعيينه محاضراً في علم الأخلاق . أما بقية حياته الطويلة فقد قضاه في الكتابة والتعليم ، وكان رئيساً لكليته منذ عام ١٩٠٣ حتى وفاته . ألف فن ثلاثة كتب هامة في المنطق هي : « منطق المصادفة » (١٨٦٦) و « المنطق الرمزي » (١٨٨١) و « مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي » (١٨٨٩) ؛ وأولها هو أهمها لأنه شرح دقيق لنظرية « التكرار » في الاحتمال وكانت قد شرحت لأول مرة في هذا الكتاب . ومؤلفاته على قدر كبير من الأصالة على الرغم من أن فن قد اعتمد على اقتراحات قدمها اليه الرياضي ر . ل . اليس ؛ على أن نظرية فن في الاحتمال قد أصابها تطور واسع ووجه اليها النقد في القرن الحاضر .

وعلى الرغم من أن كتابه « المنطق الرمزي » يحتوى على جانب صغير من الأصالة ذات الأهمية إلا أنه بمثابة استعراض دقيق وكامل لما كتب من قبل في المنطق الرمزي ، وأنه ليحتوى على ثبت مفصل غاية التفصيل لمراجع المنطق الرمزي ، وهو يوجه الانتباه الى كتاب فريجه « ترقيم الأفكار » الذي أهمل زمناً طويلاً رغم خصوبته الغزيرة ، والذي كان عندئذ قد نشر لتوه ، وأنه لمن المدهش حقاً - بالنظر الى المام فن الماما دقيقاً بمؤلفات فريجه وشرودر ويرس - أنه لم يدفع بتطور المنطق مرحلة

أبعد مما فعل . أما « مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي » فكتاب أقل أهمية اذ يعتمد اعتماداً كبيراً - ولو أنه لم يخل من نظرات نقدية - على كتاب ج . س . هل . والغريب أن آراء فن الخاصة في الاحتمال قللاً ما ترد في هذا الكتاب .

فيتوريا ، فرنسيس دى : ولد بين عامي (١٤٨٣ - ١٤٨٦) في كاستيل القديمة بأسبانيا ؛ أحد المعلمين الدمينيكان في باريس وسلامنكا (شلمنقة) وبلد الوليد . أدخل على تعليم الفلسفة المدرسية شيئاً من الوقار والحرارة وذلك في كتابه « محاضرات » . كان مؤسساً « لمدرسة التوماويين الأسبانيين » الكبرى ، وقام بدور رئيسي في حركة الجامعة من أجل اقامة العدالة بين أهالي أمريكا الأسبانية ، وهى الحركة التى ظفرت بتقدير الدكتور جونسون ورضاه . انتقد المذهب الاسمي الذي كان سائداً في الفلسفة ولكنه اشتهر فوق كل شيء بأنه « أب القانون الدولي » ، فلقد ارتقى بعلم القانون كما وجده عند توما الاكوينى موسعاً من « قانون الأمم » الذي ورد ذكره في النصوص القانونية الرومانية حتى صيره أداة فعالة في احداث التوافق في « المجتمع البشرى » بأكمله ، اذ جعله يفسح مجالاً للمعاهدات بين الدول ولكنه يحتكم كذلك الى سيادة أعلى من سيادات الدول .

فيثاغورس : ولد في ساموس ، وهو فيلسوف يوناني ازدهر في حوالى عام ٥٣٠ قبل الميلاد . غادر ساموس هارباً من طغيان بوليكراتس وأقام في كروتون بجنوبى إيطاليا حيث كان له لفترة ما نفوذ سياسى كبير ؛ اذ أسس هناك جمعية من المريدين جزء من نشاطها دينى والجزء الآخر علمى . ولم يدون المعلم بنفسه شيئاً ، ولما كان أتباعه قد نسبوا اليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاء ، فان تقييم أفكاره هو من الصعوبة بمكان . وتدل بعض السطور التى جاءت في كتب أكسانوفان على أن فيثاغورس اعتقد في تناسخ الأرواح حتى بين الأنواع المختلفة ما دامت هناك قرابة في النسب

بين جميع الكائنات الحية . وقد ذاع صيته كذلك لمعلوماته العلمية والرياضية ، وليس ثمة داع لحرماته من النظرية التي تحمل اسمه . كما قام - على الأرجح - بالاكشاف الهام القائل بأن السلم الموسيقي يقوم على أسس عددية ، ومؤداه أن الفواصل النغمية الرئيسية في السلم الموسيقي يمكن أن يعبر عنها في نسب من الأعداد الأربعة الأولى ، وهذه الأعداد مجتمعة تشكل العدد عشرة الذي كان له عند الجمعية دلالة مقدسة ، أما هل كان فيثاغورس نفسه قد اعتقد مثل خلفائه في أنه ليست الموسيقى فحسب بل العالم كله هو على نحو ما عددي ومركب من «الحد» و «اللامحدود» فأمر غير مؤكد . انظر أيضا الفيثاغوريين ، والفلسفة قبل سقراط .

الفيثاغوريون : الجماعة التي أسسها فيثاغورس في كروتون بجنوبي إيطاليا ، وكانت تنقسم إلى جانب رياضي وجانب ديني ، أما الجانب الثاني فكان يعيش تبعا للمحارم التي أقيمت على فكرة فيثاغورس في روابط القربى بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح . أما « الرياضيون » فبينما لم يرتضوا هذه الأفكار على الأرجح ، تراهم يربطونها بما نشأ عن اكتشاف فيثاغورس من أن السلم الموسيقي يقوم على العدد . ولما كانت الموسيقى لها قوة خاصة على الروح وهي التي تتخلل الكون ، فإن العالم كله لابد أن يكون على نحو ما مؤلفا من العدد ، وعناصر العدد وبالتالي عناصر العالم هي العدد الزوجي ويمثل اللامحدود ، والعدد الفردي ويمثل الحد . أما قائمة الأزواج العشرة المؤلفة من الاضداد السياسية والتي توجد داخل العالم فقد وضعت بحيث يأتي الفردي والمذكر والمستقيم والخير والساكن الخ . . تحت « الحد » وتأتي أضدادها تحت «اللامحدود» ، وهناك لسوء الحظ برهان يسير مع صرف النظر عن الدراسة الغامضة نوعا ما التي قام بها أرسطو ، والتي لم تميز الفيثاغورية في مرحلتها الأولى منها وهي في مرحلتها المتأخرة . ومعظم هذه الآراء قد

صينغ على الأرجح في زمن بارمينيدس الذي يبدو أنه قد هاجم الثنائية الفيثاغورية ، وفي هذا الزمن أيضا (ولو أن شاهدا قديما واحدا قد يدل على أن هذا التطور جاء بعد ذلك) يرجح أن الوحدات التي منها يتألف العدد قد فهمت على أنها ذات جرم مكاني حتى أن الخطوط والسطوح والأجسام يمكن ترجمتها إلى مقادير من الوحدات ، كما فهمت الأشياء على أنها مؤلفة من العدد بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة . وربما تطورت النظرية الفيثاغورية الخاصة بنشأة الكون فيما بعد تطورا جزئيا مؤداه أن واحدا منذ البداية قد « تسلسل » إلى اللامحدود ، وكان على صورة الحلاء ، فانقسم بطريقة ما إلى وحدات أخرى منفصلة بعضها عن بعض « باللامحدود » ، ثم نمت هذه الأجزاء التي هي وحدات نقطية حتى أصبحت خطوطا و سطوحا وأجساما ، وفي مركز الكون تكمن النار ، وأما النجوم - والأرض واحدة منها - فكل نجم منها يحدث صوتا تبعا لسرعة الدوران ، وتؤلف هذه الأصوات « نغمة الأفلاك » التي تدق عن سمع الانساني . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط وزينون .

(ق)

قانون : انظر فقه القانون ، حرية الارادة ، استقراء ، منطق .

القانون الطبيعي : انظر فقه القانون وجروتيوس وهوبز .

قبلي : عبارة لاتينية معناها « مما ورد قبل » في مقابل « بعدي » التي معناها « مما يرد بعد » . وقد أدخل هذان المصطلحان في الفترة الاسكولائية المتأخرة لترجمة عبارتين اصطلاحيتين في فلسفة أرسطو في المعرفة ، فقد فرق أرسطو بين ما هو أسبق في نظام الطبيعة أو ما هو أكثر أولية مما هو أسبق في ترتيب الكشف ، أو ما عرفناه قبل

غيره ، فهناك حقائق كثيرة - مثل « النار تحرق » أو « الماء لا يجري من أسفل التل الى أعلاه » - نعرفها عن طريق الخبرة قبل أن تتوافر لدينا القدرة على أن نفسر لماذا يتحتم أن تكون كذلك ، وإلى أن نستكشف أسبابها لا مناص من أن تعد معرفتنا بها تجريبية وليست علمية بالمعنى الصحيح . والبرهان « البعدي » هو البرهان الذى ينتقل من المعلولات المشاهدة الى العلة المجهولة ، لأنه على الرغم من أننا عرفنا المعلومات أولا ، إلا أن العلة أسبق من الوجهة المنطقية ، وأما البرهان « القبلي » فهو البرهان الذى ينتقل من العلة الى المعلولات ، أو لنقل من المقدمة الى ما يلزم عنها ، لأن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة حاسمة بين علاقة العلة بالمعلول وبين علاقة المقدمة المنطقية بتاليها الذى يلزم عنها ، وكان الراى هو أن البراهين القبليّة تزودنا بمعرفة علمية يقينية فى مقابل الاعتقاد الاحتمالى .

ومنذ القرن السابع عشر ، أخذت كلمة « قبلي » تعنى الكلى ، الضرورى ، المستقل تماما عن الخبرة ، كما هى الحال عند ديكارت وليبنز على سبيل المثال . أما لفظ « البعدي » فقد أهمل استعماله وأصبحت كلمة « قبلي » تقابل كلمة (تجريبى) أى ما هو متوقف على الخبرة ، وباتت كلمة « قبلي » تطلق على : (١) الاستدلالات (٢) القضايا (٣) الأفكار .

١ - فالاستدلال القبلي هو ما تترتب فيه النتائج على المقدمات بالاستنباط كما هو الحال على سبيل المثال فى البرهان الرياضى ، فإذا كانت المقدمات صادقة والبرهان سليما ، فلسنا فى حاجة الى خبرة تؤيد النتيجة ، وليس هناك من خبرة يمكن أن تدحضها . أما الاستدلال المعتمد على الخبرة (الاستدلال التجريبى أو الاستقرائى أو الاحتمالى) ، فهو على العكس من ذلك استدلال لا تترتب النتيجة فيه بالضرورة على المقدمات بالغضا ما بلغت قوة تدعيمها للنتيجة ؛ فإذا استنتجنا - على سبيل المثال - أن السماء

ستمطر فى منطقة ما من انجلترا فى يناير المقبل على أساس أنه ما من يناير قد مر بانجلترا دون شيء من المطر ، فإن هذا الاستدلال ليس قاطعا رغم وجاهته ، فقد يأتى يناير دون مطر حتى ولو لم يحدث هذا قط من قبل . وقد بات من المعتقد بصفة عامة منذ هيوم أن العلم الطبيعى بأسره يتضمن عنصرا تجريبيا ، وبناء على ذلك لا يمكن أن يكون قبليا .

٢ - والقضية القبليّة قضية (فيما يزعمون) مستقلة عن الخبرة إلا بقدر ما يلزم الخبرة لفهم حدودها ، فنحن نعرف قبليا أن الكل يساوى مجموع أجزائه ، لأننا ما ان نفهم الحدود التى تتضمنها هذه القضية حتى نتبين أن هذه الحقيقة صادقة على نحو عام وبصورة ضرورية ، وأنه ما من خبرة يمكن أن تدحضها .

٣ - رأى الفلاسفة التجريبيين - وقد سموا تجريبيين لأنهم يميلون الى تأكيد دور الخبرة فى المعرفة على حساب العناصر القبليّة - نقول ان هؤلاء الفلاسفة رأوا فى بعض الأحيان أن جميع « الأفكار » مستمدة من الخبرة ، فيستحيل (فيما يقولون) أن تكون لدينا فكرة ما لم نكن قد صادفنا مثلا من أمثلتها الجزئية كما هى الحال فى أفكار مثل « أحمر » أو « جواد » ، أو ما لم نكن قد لفقناها - كما هى الحال فى فكرة التنين - من عناصر صادفناها (فى عالم الخبرة) . بيد أن فى الفلسفة أفكارا على قدر كبير من الأهمية ، من العسير أن نفسر مصدرها بهذه الطريقة ، من بين هذه الأفكار فكرة الجوهر (الشيء) ، والعلة ، والوجود ، والتساوى ، والتشابه ، والاختلاف هذه الأفكار فيما يرى بعضهم هى أبعد ما تكون عن أن تستقى من الخبرة اذ محال علينا أن نحصل خبرة بدورها ؛ ولا يعنى هذا أننا نولد مزودين بهذه الأفكار ، بل الأحرى أن نقول ان مجرد قدرتنا ذاتها على أن تكون لنا خبرة على الاطلاق تفترضها مقدما . (محاوره « مينون » لافلاطون ،

وكتاب « مقالات جديدة فى العقل الانسانى » للبيتمتر عرضان كلاسيان لهذا المبدأ الذى يدعى فى بعض الأحيان مبدأ الافكار الفطرية ؛ ولكى تطلع على وجهة النظر التجريبية انظر لوك وهيوم .

القضايا القبلية التركيبية : من الواضح أن جميع القضايا التحليلية قبلية ، فاذا كانت كلمة « أعزب » تعنى « الرجل الذى لم يتزوج » ، فلسنا فى حاجة الى أن نفحص أية حالة جزئية لنقنع أنفسنا بصدق القضية التى تقول « ليس هناك أعزب متزوج » . لكن السؤال عما اذا كان من الممكن أن تعرف قضية تركيبية على نحو قبل هو سؤال من أهم وأصعب الأسئلة ، فقد اعتقد العقليون أن مبادئ العلم الأساسية يمكن أن تعرف بطريقة قبلية كمبادئ المنطق والرياضة البحتة ؛ بينما رأى هيوم (وهذا هو مؤدى رأيه) أن مبادئ المنطق والرياضة البحتة قبلية حقا ، لكن لا لشيء الا لأنها تحليلية . بيد أنه رأى أن كل معرفة بأمور الواقع — سواء كانت من معارف الادراك الفطرى أو معرفة علمية — انما تتوقف على مبادئ سببية من قبيل أن لكل حادثة سببا وأن الأسباب المتشابهة لا بد أن يكون لها نتائج متشابهة ، وزعم أن باستطاعته أن يبين أن هذه المبادئ تركيبية وأنها لا يمكن أن تعرف قبليا ، ولا بد أن تستقى من الخبرة .

ورأى كانت ما فى حجة هيوم من قوة ومن ميل نحو التشكك فكرس أهم كتبه وهو « نقد العقل الخالص » لاثبات امكان المعرفة القبلية ومداهما ، فرأى أن هذا النوع من المعرفة ممكن فى الرياضة (التى لم يعدها تحليلية) وفى الفيزيكا . أما فيما يتعلق بالميتافيزيكا فقد وافق هيوم من حيث الأساس ، لكنه أخذ على عاتقه أيضا أن يثبت كيف أن بنى الانسان لا مناص لهم من أن يواصلوا لقاء أسئلة ميتافيزيقية من المحال أن يجيبوا عنها .

وفى القرن الحاضر يتابع الوضعيون المناطقة وكثير من الفلاسفة الذين تأثروا بهم — أقول انهم يتابعون هيوم فى انكاره المعرفة القبلية التركيبية ؛ لكن أعوص مشكلة تواجههم هى فيما يتعلق بوضع الرياضة البحتة ، ذلك أن قضايا الرياضة تعد عادة تحليلية ، وقليل جدا هم الفلاسفة الذين يمكنهم فى الوقت الحاضر أن يتابعوا ج . س . مل فى عدها مجرد تعميمات تركيبية مستمدة من الخبرة لها ما يدعمها على نحو لا نظير له ، لكنها مع ذلك قد لا تكون صادقة فى جميع الأحوال . الا أن امكان قيام معرفة قبلية تركيبية قد كان أخيرا موضع نقاش كثير ، ومرجع هذا الى حد ما شكوك ثارت حول سلامة التفرقة بين ما هو تحليلي وبين ما هو تركيبى بحيث لا يمكننا أن نعد الموضوع قد انتهى الى الكلمة الفاصلة ، وبالرغم من أن أصحاب مذهب علم الظواهر لا يستخدمون اصطلاح المعرفة القبلية التركيبية ، الا أن شيئا شبيها بهذا النوع من المعرفة يلعب دورا هاما فى فلسفتهم .

قضاء وقدر : انظر حرية الارادة ، الحتمية .

القورينائية : مدرسة تقول بمذهب اللذة فى الأخلاق ، أسسها أرسطيس القورينائى صديق سقراط ، أو أن حفيده الذى يتسمى بنفس الاسم هو الذى أسسها ؛ ازدهرت القورينائية فى أواخر الربع الرابع والربع الأول من القرن الثالث ق . م وذلك فى الفترة التى كان فيها ثيودورس ، وهييجيزياس ، وأنيسيريس يتزعمون فرقا فرعية من المدرسة ؛ أما بعد ذلك فقد اندثرت المدرسة قبل مقدم الأبيقورية .

كانت الأخلاق فى نظر القورينائية هى الفرع الوحيد المفيد من بين فروع الفلسفة ؛ وغاية الأخلاق هى الاستمتاع باللذة الجزئية بنت ساعتهما ، والاستمتاع فى نظره هو الخير الأوحد الذى ينبغى أن يشتهى لذاته . وأساس هذا رأى هو — من ناحية — أنهم لاحظوا أن الغريزة الطبيعية الرئيسية فى جميع الكائنات الحية هى طلب اللذة وتجنب الألم ، وهو — من ناحية أخرى — نظرية فى المعرفة

تنكر معرفة الموضوعات الخارجية وتقتصر المعرفة على مجال الاحساسات ؛ فأنا أحس بالحلاوة لكننى لا أستطيع أن أعرف أن العسل حلو ؛ واللذة والألم حركتان وهما من هذه الناحية احساسان موجبان ، أما مجرد غياب الألم فليس لذة ولا ألماً . والماضى والمستقبل كلاهما لا يثير الحركة المباشرة ، واذن فلا ينبغى للفيلسوف أن يشعر بأى أسى على الماضى ولا أن يكبد فى سبيل المستقبل ، كلا وليس له أن يقر باطل الرأى أو الحسد أو الخرافة مادامت احساساته المباشرة هى المعرفة الوحيدة . وبناء على ذلك كان اشباع اللذة فى الحال هو الهدف الوحيد ، وجميع الأفعال والحالات والفضائل الاجتماعية والأخلاقية لا تتصف فى ذاتها بخير ولا شر ، وهى ليست خيرا الا بقدر ماتتيج لنا هذه الغاية . لكن القورينائيين قد رأوا - بالاضافة الى ذلك - أن السعادة ليست فى الخضوع للذة ولكن فى السيطرة عليها ؛ وتختلف اللذات من حيث الدرجة، وقد يعقب اللذة الحاضرة ألم أقوى منها، ومن هنا لا يجوز لنا أن نغفل ما يترتب على الفعل من نتائج . وسلاح الفيلسوف - اذا ما كان عليه أن يختار - هو الذكاء العملى الذى يمكن أن يعلم ويدرب ، وفن الحياة هو معالجة الظروف على نحو ذكى ، وهو تكييف المرء تكييفا بصيرا بهذه الظروف لكى ينال اشباعه فى الحال . من هنا لم تكن اجابة الفيلسوف القورينائى عن مشكلات عصر مضطرب هى التخلى والانفصال كما رأى الكلبيون ، ولكن هى أن نسلم بتقلبات الحظ وأن نحاول التحكم فيها على نحو ذكى من أجل غاية شخصية هى اللذة ؛ فرب الحصان أو السفينة - فيما قالوا - ليس هو من يتنحى عن استخدامه (أو استخدمها) ، بل هو من يعرف كيف يقوده (أو يقودها) فى الاتجاه الصحيح .

(ك)

كاجيتان ، توماس دى فيو: (١٤٦٨-١٥٣٤)، ولد فى جايتا بايطاليا ، وتوفى فى روما ؛ كان رئيسا عاما فى سلك الرهبنة الدومينيكانية ، ثم صار كاردينالا فيما بعد ؛ ولما كان هو الشارح الكلاسى « للمجموعة اللاهوتية » **لتوما الأكوينى** ، فقد مزج بين النزعتين الاسكولائية والانسانية ، وكان يتمتع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق وذوقا فطريا قويا . وقد انتهى به نقده لمذهب سكوت الى مشكلة التمثيل ، وهو استخدام نفس الاسم للإشارة الى موضوعات مختلفة استخداما يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازى ؛ وقد فرق كاجيتان بين نوعين من التمثيل : أولهما هو

لكن صعوبة التوفيق بين الغاية الحسية والوسائل العقلية ، بين المنبه الخارجى والسيطرة العقلية كانت تؤرق المدرسة؛ فقد حاول تيودورس أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية

لكن صعوبة التوفيق بين الغاية الحسية والوسائل العقلية ، بين المنبه الخارجى والسيطرة العقلية كانت تؤرق المدرسة؛ فقد حاول تيودورس أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية

التمثيل الحمل ، وهو التمثيل الذى يقوم على رابطة سببية ، وفى هذا النوع من التمثيل يحمل المدرك العقلى حملا صوريا وبحكم مضمونه على الطرف الأول الذى يمثل به ، وأما بالنسبة الى الأطراف الأخرى فيحمل عليها عن طريق الدلالة الخارجية . أما النوع الثانى من التمثيل فهو تمثيل التناسب ، وفيه يحمل مدركان متشابهان من حيث النسبة على جميع أطراف التمثيل حملا صوريا ؛ وهذا النوع وحده - فيما يرى كاجيتان - هو الذى يقى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقى . ووافقه فى ذلك معظم التوماويين بما فيهم جون المنتمى للقديس توما (١٥٨٩ - ١٦٤٤) صاحب النفوذ الكبير . لكن لم يتفق معه فرنسيس سيلفستر الفيرارى (١٤٧٤ - ١٥٢٨) الذى خلفه فى منصب الرئيس العام ، ومؤلف الشرح الكلاسى على « المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية) » ، والذى يتزعم الآن أقلية تتزايد ، إذ من يدافعون عن قيمة التمثيل الحمل فى ضوء السببية .

وقد كان كارناب كاتباً غزير الانتاج فى نظرية المعرفة ، والمنطق الرياضى ، وفلسفة العلم ، وأسس الاحتمال والاستقراء ؛ وكتاباته مستودع ضخمة مليء بالتحليلات الفنية البارة والتجديدات ، وهى تكشف عن موهبة غير عادية فى القدرة على البناء الهندسى ، وهى نماذج تحتذى فى الدقة والوضوح الصورى ، كما يتجلى فيها استعداد كارناب لأن يراجع أفكاره المرة تلو المرة . فلو كان طابع تفكيره الأساسى - ذلك الطابع العلمى المعادى للميتافيزيقا - لم يتغير على مر السنين ، فان آراءه فى تفاصيلها بصدد كثير من المسائل قد تعرضت لتعديلات هامة .

ومن الاهتمامات التى وقف كارناب عندها طويلا اهتمامه بوضع معيار محكم للكلام الذى له معنى من الوجهة المعرفية ؛ فقد بدأ باعتناقه وتطويره لصورة صارمة لما يسمى عادة « نظرية قابلية التحقيق فى المعنى » . وكان مؤدى رأيه أن قوام معنى العبارة من العبارات هو المعطيات الحسية أو الاستبطانية التى تثبت صدق العبارة مباشرة وعلى نحو قاطع ؛ لكن على الرغم من أنه من الممكن أن تثبت على الفور أن الأقوال الميتافيزيقية التى يتجاوز مضمونها المزعوم نطاق الخبرة الممكنة - بناء على هذا المعيار - فارغة من المعنى (وليست حتى كاذبة) ، الا أن كارناب سرعان ما تبين أن

تمثيل الحمل ، وهو التمثيل الذى يقوم على رابطة سببية ، وفى هذا النوع من التمثيل يحمل المدرك العقلى حملا صوريا وبحكم مضمونه على الطرف الأول الذى يمثل به ، وأما بالنسبة الى الأطراف الأخرى فيحمل عليها عن طريق الدلالة الخارجية . أما النوع الثانى من التمثيل فهو تمثيل التناسب ، وفيه يحمل مدركان متشابهان من حيث النسبة على جميع أطراف التمثيل حملا صوريا ؛ وهذا النوع وحده - فيما يرى كاجيتان - هو الذى يقى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقى . ووافقه فى ذلك معظم التوماويين بما فيهم جون المنتمى للقديس توما (١٥٨٩ - ١٦٤٤) صاحب النفوذ الكبير . لكن لم يتفق معه فرنسيس سيلفستر الفيرارى (١٤٧٤ - ١٥٢٨) الذى خلفه فى منصب الرئيس العام ، ومؤلف الشرح الكلاسى على « المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية) » ، والذى يتزعم الآن أقلية تتزايد ، إذ من يدافعون عن قيمة التمثيل الحمل فى ضوء السببية .

كارناب ، رودلف : (١٨٩١ -)
ولد فى ألمانيا ؛ درس الفلسفة فى جامعة فيينا ، ثم فى الجامعة الألمانية ببراغ ، لكنه رحل عن أوروبا فى سنة ١٩٣٦ الى الولايات المتحدة ، وهناك صار أستاذا للفلسفة بجامعة شيكاغو وبجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس منذ عام ١٩٥٤ . وهو يعد باعتراف الجميع - الامام الأكبر الذى ما زال على قيد الحياة للتجريبية (أو الوضعية) المنطقية ، تلك الحركة الفلسفية التى يمتد نفوذها الى أنحاء العالم والتى بدأت فى الأصل بجماعة فيينا . وكانت هذه الجماعة تضم فريقا من المفكرين - ممن ينزعون فى تفكيرهم منزعا علميا - يجتمعون ليدبروا فيما بينهم مناقشات حرة ، وكان هذا الفريق من المفكرين يجمع بين مناصرتهم للوضعية المعادية للميتافيزيقا التى كان ينادى بها عالم الطبيعة الفيلسوف النمساوى هاخ ، وتنمية التحليل المنطقى كما مارسه رسل وفتجشتين فى مرحلته

هذا المعيار يقضى ببطلان معظم العبارات العلمية ان لم يكن جميعها باعتبارها غير ذات معنى ؛ فقد انتهى أيضا - لأسباب فنية شتى - الى أن يعد المهمة التي أخذها على عاتقه (فى كتابه الأول الضخم « البناء المنطقى للعالم » ١٩٢٨) ، وهى أن يبين على نحو مستفيض كيف أن كل عبارة تقريرية ذات دلالة يمكن أن تترجم الى عبارات عن المعطيات الحسية - أقول انه انتهى الى أن يعد هذه المهمة غير مجدية ، ثم انتهى آخر الأمر الى أن يشك فى امكان القيام بمثل هذه الترجمات حتى ولو كانت فى لغة الحياة اليومية والفيزيكا التجريبية ؛ وأخذ منذ ذلك الحين يسعى الى تطوير صورة متساهلة من معيار قابلية التحقيق الخاص بالدلالة المعرفية، صورة يمكن أن تكون هاديا لنا فى تأليف نسقات رمزية تتطلبها العلم النظرى ، ولكنها يمكن أن تعيننا أيضا على أن نفرق بين الوهم الميتافيزيقى والفروض العلمية الأصلية . ومؤدى معيار كارناب كما يقترحه فى صورته المتداولة ، وهو أن العبارة تكون ذات معنى فى حالة واحدة فقط وهى اذا كان من الممكن أن تمحص هى ذاتها أو أن تمحص بعض نتائجها المنطقية عن طريق الملاحظة الحسية .

على أن أفكار كارناب فيما يتعلق بمجال الفلسفة قد تعرضت لتساهل مماثل ؛ فهو فى كتابه الهام « البناء المنطقى للغة » (١٩٣٤) الذى صاغ فيه بعض آرائه التى يتميز بها فى المنطق وفى الرياضيات وفلسفة العلم على نحو غنى بالتفاصيل ، قد عرف علم البناء بأنه دراسة الكيفية التى يتم بها ربط العلامات فى لغة من اللغات بعضها ببعض. بفضل خصائصها البنائية المحضة . وذهب الى أن قوانين المنطق والرياضة لا تدل بخبر عن أى موضوع ، فهى ليست سوى بناءات منطقية تستمد ضرورتها القبلية بأكملها فى نطاق اللغة التى ترد فيها - من القواعد البنائية التى استقرت بحكم العرف والتى تضبط استخدام هذه اللغة ؛ وقد أعلن بالاضافة الى ذلك أن مصدر الخلافات الفلسفية عادة هو الخلط بين العبارات

« شبه الشيثية » (كزعمنا أن الزمان يمتد الى ما لانهاية فى الاتجاهين ، هذا الزعم الذى عده مرادفا لعبارة بنائية تقال عن العلامات اللغوية ، وهى أن أى رمز دال على عدد حقيقى موجب أو عدد حقيقى سالب يمكن أن يستخدم بوصفه احداثيا زمانيا) ، قول ان مصدر الخلافات الفلسفية هو الخلط بين العبارات شبه الشيثية والعبارات (الشيثية) الحقيقية التى تقال عن موضوع يقع خارج نطاق اللغة ؛ ومن هنا استنتج أننا ينبغي أن نعد الفلسفة دراسة للبناء المنطقى للغة العلم . وكان من جراء هذه التوصية فيما يبدو أن عد كارناب أى بحث للعلاقات القائمة بين العلامات اللغوية وما جاءت تلك العلامات لتمثله ، بحثا غير مشروع ؛ وأن حكم بالبطلان بصفة خاصة على كل تحليل لما عساه أن يكون مقصودا بالحقيقة المطابقة للواقع . الا أنه من الممكن - كما اتضح ذلك بفضل دراسات الفرد تارسكى - أن تطور نظرية دقيقة فى الدلالة اللغوية تعنى بعلاقات العلامة اللغوية بما تعنيه ، والواقع أن كارناب قد أسهم أخيرا باضافات هامة فى هذا الفرع من التحليل المنطقى . وهو على أية حال قد وسع فى الوقت الحاضر من تصوره لمجال الفلسفة ، وأصبح يعده - اذا استخدمنا تعبير تشارلس موريس - مطابقا للتحليل السيميوطيقى (أى تحليل اللغة من حيث هى رموز) لبناء الكلام المعرفى .

وقد كان اهتمام كارناب منصبا بصفة خاصة طيلة العقد السابق على التطوير الفنى لمنطق الاستدلال الاستقرائى ؛ ففى رأيه أن عبارات من قبيل « من المحتمل الى درجة عالية بناء على ما تحت أيدينا من شواهد أن سميث مذنب فيما اتهم به » ، لا يمكن أن نشرحها بناء على نسب التردد التى يمكن التحقق منها تجريبيا فى فئة من الأحداث التى بعد تتكرر ، كما هو الحال فى عبارة مثل « نسبة احتمال الحصول على وجه العملة بقطعة نقد تلقى لعدد كاف من المرات تبلغ النصف » . (وهى عبارة تقرر فى حقيقة الأمر أنه فى سلسلة طويلة من



كانت ، عمانوئيل (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

الرميات التي تلقى فيها قطعة من النقد ، تسقط القطعة على ظهرها في ما يقرب من نصف عدد الرميات) . ففي عبارات من النوع الأول ، يعتقد كارناب أن كلمة « محتمل » تشير الى علاقة منطقية بين الشواهد والفرض الذي أقمناه على أساسها . ولما كان هذا المعنى المنطقي للاحتمال هو - فيما يعتقد كارناب - المعنى الذي نقصده في تقديرنا لقوة الشواهد التي تنهض على صدق نتيجة ما في البحوث الاستقرائية ، فقد حاول أن يضع جهازا رمزيا واضحا لتمثيل هذه العلاقات المنطقية ، وابتكر أيضا أنواعا مختلفة من المقاييس العددية لقياس درجات الاحتمال المنطقي. لكن على الرغم من أن كارناب قد أقام بالفعل بناء مهيبا من الأفكار والنظريات في هذا الموضوع ، إلا أن البناء لم يكتمل بعد ، ولم تزل قيمته النهائية بالنسبة للبحث العلمي مسألة لم يقطع فيها برأى .

كاسيرر ، ارنست : (١٨٧٤ - ١٩٤٥) .
أقام شهرته الأصلية باعتباره مؤرخا للفلسفة ، وفلسفة القرن السابع عشر بصفة خاصة ، وباعتباره فيلسوفا من فلاسفة العلم ؛ لكن فلسفته الأصلية قد حظيت في سنواته الأخيرة التي قضها في الولايات المتحدة بتقدير كبير هناك ، وبمقدورنا أن نتعقب تأثيره في كتابات الفلاسفة الأمريكيين مثل س . ك . لانجر ، و . س . و . هيندل . ولقد كان كاسيرر نتاجا لمدرسة ماربورج الشهيرة التي تناصر الكانتية الجديدة ، وقضى معظم حياته التدريسية ببرلين وهامبورج ، ولكنه - بتولى النازيين للسلطة - رحل الى انجلترا في بادئ الأمر ثم الى السويد ، وانتهى به الأمر أخيرا الى الولايات المتحدة . على أنه لم يتخل مطلقا عن الفلسفة الكانتية التي تعلمها في ماربورج ، وإن كان قد طورها ؛ فقد قال كانت بأن الخبرة الانسانية مشروطة بالمقولات ، وهي صور الفكر التي تدرج تحتها جميع الظواهر ، أما كاسيرر فقد ذهب في كتابه « فلسفة الصور الرمزية » الى أن هناك ، بالاضافة الى المقولات الكانتية التي

تشكل التفكير العلمي ، صورا للتفكير الأسطوري والتفكير التاريخي ولتفكير الحياة اليومية العملية يمكن أن تكشف عنها بأن ندرس صور التعبير في اللغة ؛ وكل من هذه الأنواع من التفكير سليم في ميدانه الخاص ، فالتفكير الأسطوري ليس مجرد علم بدائي على الرغم من أن التفكير العلمي هو تطور متأخر للتفكير الأسطوري . على أن فكر كاسيرر عسير ، وقد عبر عنه على نحو مستفيض غاية الاستفاضة ، ومؤلفاته تتضمن مناقشات رفيعة لمؤلفات سابقه اللغوية والأنثروبولوجية والفلسفية .

كانت ، عمانوئيل : (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ،
ولد بكونجسبرج وكان أبوه سروجيا ، تلقى تعليمه باحدى المدارس الثانوية بالمدينة ، ثم بجامعة التي قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرا أولا ثم أستاذا بعد ذلك لعدة أعوام ، وقد درس أثناء طلبه للعلم الرياضة والطبيعة الى جانب الفلسفة ، وظل طيلة حياته مهتما بهذين الموضوعين . وما يعرف بنظرية « كانت - لابلاس » عن أصل المنظومة الشمسية يقوم في جزء منه على مقاله عن الكون من مقالاته الأولى . وكانت حياته من الظاهر حياة العالم الأعزب الهادئة الخالية من الأحداث ، والمكرسة لعمله وأصدقائه القلائل ؛ ولم يكن يميل ميلا خاصا الى الموسيقى أو الفنون الجميلة ، ولكنه كان يحيط احاطة جيدة بالأدب القديم والحديث . وكان اهتمامه بأحداث زمانه السياسية شديدا ، وقد تعاطف مع الثورتين الأمريكية والفرنسية على السواء ؛ ويعد كانت اليوم من أعظم الفلاسفة جميعا .

أثر في تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوروبية : أحدهما النزعة العقلية التي وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التي صاغها بها ليبنتز وفولف ؛ والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات هيوم في ترجمتها الألمانية . وتبدأ فلسفته الناضجة الخاصة به بكتاب « نقد العقل

الحالض « (١٧٨١) وأشهر تسمية لها هي « الفلسفة النقدية » ؛ وهي تأليف - وليست مجرد جمع - من النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، فكلتاها قد قدمت - في نظره - تفسيراً مشوهاً ومن جانب واحد لبناء المعرفة الانسانية ومضمونها .

وربما كانت أفضل طريقة نتناول بها لب مذهب كانت الفلسفى - وان لم تكن هى الطريقة الوحيدة - هى أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ؛ ففى رأيه أن كل حكم (١) اما أن يكون تحليليا أو تركيبيا (٢) واما أن يكون « قبليا » أو « بعديا » . والحكم يكون تحليليا اذا نتج عن سلبه استحالة منطقية مثل « الوالد ذكر » و « الشئ الأخضر ملون » ، فهذه أحكام تحليلية ، لأننا اذا قلنا : « الوالد ليس ذكرا » و « الشئ الأخضر ليس ملونا » كان كل حكم من هذين الحكمين محالا من السوجه المنطقية . وتتضح حقيقة كل حكم من الأحكام التحليلية من مجرد تحليل الحدود التى يتألف منها ، والحكم الذى « لا يكون » تحليليا يكون تركيبيا ؛ والأحكام التركيبية هى جميع الأحكام التى تطلق على وقائع التجربة ، وخاصة تلك التى تقرر قوانين تجريبية عن الطبيعة مثل « النحاس موصل للكهرباء » ؛ وهذه الأحكام - سواء كانت صادقة أم كاذبة - يمكن بغير شك انكارها دون الوقوع فى تناقض . ويكون الحكم « قبليا » اذا كان « مستقلا عن كل خبرة » ، بل مستقلا عن انطباعات الحواس جميعا ؛ وهكذا تكون عبارة « للانسان روح خالدة » التى لا يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق الخبرة ، حكما « قبليا » ، هذا ان كانت ذات معنى . وجميع الأحكام التحليلية « قبلية » ، ويمكن اظهار صدقها بل وضورتها المنطقية دون الالتجاء الى التجربة أو الملاحظة ، وذلك بمجرد تحليل حدودها .

فاذا جمعنا هذين التصنيفين ولاحظنا أن كل الأحكام التحليلية لابد أن تكون « قبلية » أيضا ، رأينا أن هناك فئات ثلاث من الأحكام تمنع

كل منها الآخرين ولكنها معا تكون جامعة ، وهذه الفئات هى : (١) التحليلية (والقبلية) (٢) التركيبية البعدية (٣) التركيبية القبلية . وجدير بالذكر هنا أن ليبنتز يعتبر الأحكام جميعا تحليلية ، أى أنه حتى الأحكام التجريبية فى نظره يمكن أن تحلل حدودها من السوجه النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية من السوجه المنطقية . ويذهب هيوم وأتباعه المحدثون الى أن الأحكام جميعا اما أن تكون تحليلية (وبالتالى قبلية) أو تركيبية بعدية ، ولا وجود لأحكام تركيبية قبلية .

أما كانت فيعتقد غير ذلك ، اذ يعثر على أحكام تركيبية قبلية (١) فى الرياضه والعلم فى عصره (٢) فى الاخلاق . ومن أمثلة ذلك هذا الحكم : « لكل حادثة سبب » ، اذ يمكن انكاره دون الوقوع فى استحالة منطقية ، ومع ذلك فان فى عموميته الكاملة شئ لا يمكن تأييده أو تكذيبه بالخبرة الحسية (فاذا لم نعرف سببا لحادثة ما فاننا نستطيع دائما أن نمضى فى البحث عنه ، لكننا لو اغتقدنا من ناحية أخرى أن لكل الحوادث المعروفة أسبابا فقد تكون هناك حوادث أخرى بغير أسباب . والحق أن الشكل السائد لميكانيكا الكم فى يومنا هذا قد وفق فى رفض مبدأ السببية) .

وجود الأحكام التركيبية القبلية يفرض اذن واجبين فلسفيين : الأول هو عرض هذه الأحكام عرضا واضحا وتاما ان أمكن ذلك ؛ والثانى هو البرهنة لا على أن هذه الأحكام تصدر فى سياق أى بحث نظرى وكذلك حيثما ألقى واجباً أخلاقية على عاتق شخص ما فحسب ، بل البرهنة كذلك على أن للانسان مبرراته حين يصدر تلك الأحكام . ويصوغ كانت هذه المشكله بأن يسأل : « كيف يمكن أن تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ » وهذا هو السؤال الرئيسى فى الفلسفة النقدية ، وقد تطلبت الاجابة عنه نقدا لكل المعرفة النظرية والأخلاقية ، كما تطلبت

تمحيصا لدعوى الميتافيزيقا بأنها تعطى معرفة عما هو مفارق للطبيعة ، أى أنها تعطى معرفة عما يجاوز نطاق كل خبرة ممكنة .

١ - نقد العقل الخالص :

مهمة هذا النقد الأول هي (١) عرض ما يدخل من الأحكام التركيبية القبلية فى الرياضة البحتة والعلم الطبيعى ، وبيان « كيف تكون تلك الأحكام ممكنة » ، و (ب) تمحيص دعوى الميتافيزيقا . ومن المهم اذا أردنا أن نميز فى فلسفة كانت بين ما هو أدخل فى باب التاريخ الخالص وبين ما يمت الى القضايا المعاصرة ، أن نلاحظ أن كانت كان مقتنعا بأن الرياضة فى عصره وفيزيقا نيوتن والمنطق الأرسطى . كلها كاملة الى الحد الذى يجعل تحليلها بمناهج الفلسفة النقدية يعطى كل تلك القضايا الأساسية التركيبية القبلية التى يمكن أن نستنبط منها فى يسر - قل أو أكثر - أى قضايا أخرى بطرائق التدليل المألوفة . والخبراء منقسمون حول هذه المسألة ألا وهى الى حد يرغما تطور الهندسة اللاقليدية والنسبية ونظرية الكم والمنطق الرياضى الجديد - على الاعتراف بأن كانت ما كان لينجح فى وضع تخطيط كامل للمعرفة القبلية .

ومن الافتراضات الأساسية فى الفلسفة الكانتية أن الادراك الحسى والتفكير أمران مختلفان؛ اذ ينسبهما كانت - تمشيا مع علم النفس فى عصره - الى ملكتين متميزتين من ملكات العقل ، الأولى هى الحس والأخرى هى الفهم . فاذا طرحنا الأحكام التحليلية جانبا - وهى تلك الأحكام التى لا تفعل أكثر من توضيح معنى حدودها - فإن كل حكم يتألف أو يبدو أنه يتألف من تطبيق أحد المدركات العقلية على شيء جزئى بعينه ؛ أما ادراك الجزئيات فيعزى الى ملكة الحس ، بينما يعزى الى الفهم ادراك المدركات العقلية والقواعد التى يتم وفقا لها تطبيق تلك المدركات (على الجزئيات) . ومن الضروري لكى ندرك وظيفة الحكم التركيبى

القبلى ومشروعيته أن نفحص مقوماته ، فنفحص نمط المدرك العقلى ونمط الشيء الجزئى اللذين يجعلانه على ما هو عليه .

ولنبداً بالمدركات العقلية فنقول انها أنماط ثلاثة : الأول المدركات البعدية، وهى التى نجردها من الادراك الحسى ويمكن أن نطبقها عليه (فكلية « أخضر » مجردة عن معطيات الادراك الحسى ، وهى أيضا تطبق على تلك المعطيات حين نحكم على شيء ما بأنه أخضر) ؛ والثانى هو المدركات العقلية القبلية ، التى وان لم تجرد من الادراك الحسى إلا أنها تطبق عليه ؛ والثالث هو « الصور » وهذه الأخيرة لا هى مجردة من الادراك الحسى ولا هى مما يطبق عليه . وبينما لا يتضمن تفسير كانت للمدركات العقلية البعدية شيئا غير مألوف للنزعة التجريبية التقليدية ، فإن تفسيره للمدركات العقلية القبلية و « الصور » من ابتكاره وحده ، كما أنه من السمات المميزة للفلسفة النقدية . وسنرى حين يتقدم بنا البحث كيف أن هذا التفسير أساسى (١) لفهم طبيعة تلك القضايا التركيبية القبلية التى تتضمنها الرياضة والعلم الطبيعى والميتافيزيقا والأخلاق والحكم الجمالى والتفسير الغائى ، (ب) لفهم دعواها بأنها صادقة ، و (ج) لتقرير ما اذا كان لهذه الدعوى ما يبررها فى كل حالة من تلك الحالات الثلاث ، وإلى أى حد يكون ذلك .

(١) فلسفة كانت فى الرياضة : يحاول كانت أول ما يحاول فى مناقشته للرياضة فى عصره - من حساب وتحليل كلاسى وهندسة اقليدية - أن يبين أن القضايا التى تحتوى على بديهياتها ومبرهناتها هى قضايا تركيبية قبلية ؛ وهو لا يعنى بالعبارات التحليلية القائلة بأن بديهيات النظرية الرياضية تلزم عنها مبرهناتها منطقيا . ومن المتفق عليه عامة - منذ الكشف عن الهندسات اللاقليدية واستخدامها الناجح فى الفيزيقا - أنه من الممكن انكار مسلمات الهندسة

مفهوم كلي فانه يتم من ناحية أخرى الى أنواع مختلفة (فالحيوان مثلا يقسم الى « فقریات » و « لافقریات ») .

فان كان كل من المكان والزمان جزئيا قبليا ، فان كانت يستطيع أن يفسر مشروعية أحكام الحساب والهندسة التركيبية القبلية ؛ فأحكام الحساب تصف تركيب الزمان بما ينطوي عليه من تكرار لوحده ، أما أحكام الهندسة فانها تصف تركيب المكان بنماذجه الممتدة . وهكذا نتبين أن أحكام الرياضة التركيبية القبلية « ممكنة » بفضل هذه الحقيقة ، وهي أننا حين نضع هذه الأحكام نطبق مدركات عقلية قبلية (وهي مدركات ان لم تكن مستقاة من الادراك الحسى فانها تطبق عليه) نطبقها على جزئيات قبلية هي الزمان والمكان . ويعتقد كانت أننا ندرك تركيب الزمان والمكان عن طريق ادراك تركيبات وان تكن مماثلة لرسومات ترسم على السبورة ، الا أنها لا تتألف من ظهور علاقات بالطباشير أو أى أداة طبيعية أخرى .

ويعتقد كانت تفسير مشروعية الأحكام التركيبية القبلية - كالحكم الذى وصفناه آنفا - بأنه تفسير « ترنسندنتالى » (أصلاى) (١) ؛ وهو لهذا السبب لا يسمى فلسفته « نقدية » فحسب ، بل يسميها « ترنسندنتالية » (أصلاية) أيضا ؛ اذ « أنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريقة معرفتنا للأشياء من حيث انها ممكنة قبليا » .

(ب) فلسفة العلم عند كانت : ويمضى كانت - بتحليله للعلم والمعرفة الادراك النظرى بالواقع - الى بيان أننا نستخدم فى هذه المجالات أيضا - كما هى الحال فى الرياضة

(١) كثرت الترجمات العربية لهذه التسمية ، ناستعملت لها : « المتعالية » و « الجوانية » و « الشارطة » و « التحليلية » ؛ وما نحن أولاء نتقدم باقتراح أن تترجم بكلمة « الأصلانية » أى التعمق الى الأصول .
(المراجع)

الاقليدية دون الوقوع فى أية استحالة منطقية ، وأن تلك المسلمات مستقلة عن الادراك الحسى ؛ وهذا يماثل ما عناه كانت بقوله انها تركيبية وقبلية ، فكثير من الخبراء ينازعون فى الطابع التركيبى القبلى للقضايا الحسابية (انظر القسم الرابع) ، وان تكن بعض القضايا الحسابية الخاصة « بمجموع الأعداد الصحيحة كلها » قد أنكرت دون الوقوع فى التناقض ، كما أنها مستقلة عن الحس من حيث انها لا تصف ادراكات حسية أيا كان نوعها . ويعتقد كانت أنه حتى الأحكام مثل « $12 = 5 + 7$ » أحكام تركيبية ، لأن فكرة « ١٢ » ليست « محتواة » فى فكرة اضافة ٧ الى ٥ .

والآن وقد افترض كانت أن بديهيات كل نسق من أنساق الرياضة البحتة ومبرهناته أحكام تركيبية قبلية ، فان عليه أن يسأل : « كيف تكون مثل هذه الأحكام ممكنة ؟ هل هناك مثلا موضوعات جزئية أخرى غير الادراكات الحسية ، وهذه الموضوعات هى التى تمثلها المدركات العقلية فى الحساب والهندسة ؟ » واجابة كانت عن هذا السؤال هى أنه توجد حقا مثل هذه الموضوعات .

ويرى كانت أن الزمان والمكان - اذا قابلنا بينهما وبين الادراكات الحسية القائمة فيهما - فهما (١) فكرتان قبليتان (٢) وجزئيتان أكثر من أن تكونا كليتين . وفى أحد استدلالاته التى يهدف منها الى اثبات صفة القبلية للمكان والزمان يلجأ الى امكان تغيير كل سمات الشيء المدرك فى الخيال ؛ ما عدا وجوده فى المكان والزمان (والحق أن اللون أو الشكل أو ما شابه ذلك للموضوع المدرك ، تختلف كل الاختلاف عن وضعه المكانى والزمانى) . ومن استدلالاته التى يبين بها أن الزمان والمكان فكرتان جزئيتان وليستا كليتين ، استدلال يتألف من تأكيده بأن « التقسيم » عملية تختلف اختلافا تاما فى كلتا الحالتين ، فالمكان يقسم الى أماكن فرعية والزمان الى فترات زمانية ؛ أما تقسيم أى

البحثة - أحكاما تركيبية قبلية ، من واجب الفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية أن تكشف عنها وأن تمحصها لتنظر في مشروعيتها ، وهنا أيضا تراه يستحثنا على أن نتعرف على ما لدينا من قضايا تركيبية قبلية ، وعلى أن نثبت حقنا فيما نملك منها .

اننا جميعا نصدر أحكاما مؤداها أن هذه الحادثة الجزئية أو تلك « سببت » وقوع شيء آخر غيرها ؛ فضلا عن ذلك فقد كان الاجماع معقودا على قبول مبدأ السببية العام ، وهو المبدأ القائل بأن لكل حادثة سببا ، وذلك قبل ظهور ميكانيكا الكم . والحكم الذى يعبر عن هذا المبدأ هو حكم تركيبى قبلى فى نظر كانت ، وفصلا عن ذلك فان ادراكنا العقلى بأن « س تسبب ص » - وهو ادراك متضمن فى المبدأ العام ونطبقه حيثما نصدر حكما عليا بعينه - هو ادراك قبلى ، ومن المؤكد أنه لم يتم تجريده من أى ارتباط ضرورى أدركناه بالحواس ما دام كل ما ندركه بالحواس هو تعاقب الوقائع . وكان هيوم قد أثبت من قبل أننا لا نجرد علاقة الضرورة العلية « من » الادراك الحسى ، وكانت يعتنق آراء هيوم فى هذا المجال من حيث جوهرها ، ومع ذلك فاننا نطبق هذا المدرك العقلى على الادراك الحسى . والاسم الذى يطلقه كانت على المدركات العقلية التى لا تميز الزمان والمكان - على نحو ما تميزهما مدركات الرياضات ، لكنها ممكنة الانطباق على الادراك الحسى - الاسم الذى يطلقه على تلك المدركات العقلية هو « المقولات » ؛ وكونها من مقومات الأحكام التركيبية القبلية يجعل من الضرورى ترتيبها ترتيبا منظما .

وهناك مفاتيح بعينها يعتقد كانت أنه بمعاونتها يمكن أن يتم هذا الترتيب ؛ فلدينا أولا الاختلاف القائم بين الأحكام الذاتية المستندة الى ، والأحكام الموضوعية التجريبية ؛ الحكيمين : « الشيء الذى يبدولى

الآن لونه أخضر » و « هذا شيء أخضر » ؛ فالحكم الأول لا يدعى أنه عن أى شيء معروض أمام الجميع ، أعنى أى شيء مستقل عن ادراكى الحسى ، أى شيء يدركه الآخرون بحواسهم كما أدركه أنا بحواسى ، أى شيء يظل باقيا حتى بعد أن أختفى أنا عن الوجود ؛ أما الحكم الثانى فيدعى أنه موضوعى ، وأنه يقال عن جوهر يوجد مستقلا عن ادراكى الحسى ؛ ومع ذلك فان كلا من الحكم الذاتى الحسى والموضوعى التجريبى يحتوى على نفس المضمون الادراكى الحسى . ومن ثم يقول كانت اننا حين نضع الحكم الذاتى المستند الى الادراك الحسى فاننا لا نستخدم مدرك الجوهر أو بالأحرى « مقولة » الجوهر ، على حين أننا نستخدم هذه المقولة فى اصدار الحكم الموضوعى التجريبى ، وهذا يؤدي بنا الى نتيجة هى أننا لو عقدنا المقارنة بين الأحكام الموضوعية التجريبية والأحكام الذاتية الحسية التى يحتوى كل منها على نفس المضمون الادراكى الحسى ، واذا طرحنا هذه الأخيرة من الأولى - اذا صح هذا التعبير - فانه يتبقى لدينا مقولة واحدة أو أكثر من مقولة .

وثمة مفتاح ثان لا يتعلق باستكشاف المقولات فحسب ، بل يتعلق كذلك بالمعيار الذى يجعلنا نوقن بأننا قد استكشفناها جميعا ، هذا المفتاح هو الاختلاف بين مادة الأحكام الموضوعية التجريبية وصورتها . فالتعبير عن مادة مثل هذا الحكم يتم دائما بواسطة مدركاته البعدية ، أما الصورة فمن الممكن التعبير عنها بأن للحكم تركيبا بعينه ؛ فمثلا الحكم : « اذا أشرق الشمس ، فان حرارة الصخر ترتفع » حكم مصوغ فى صورة « اذا ... ف ... » وتركيبه تركيب الحكم الشرطى ؛ وهذا يعبر - وفقا لكانت - عن هذه الحقيقة وهى أننا فى صياغتنا للحكم نلجأ الى استخدام مقولة : « س تسبب ص » . وحين يدخل كانت فى اعتباره الاختلاف بين الأحكام الذاتية الحسية والأحكام الموضوعية التجريبية التى لها المضمون الادراكى نفسه من ناحية ، والاختلاف بين مادة

الأحكام الموضوعية التجريبية وبين صورتها من ناحية أخرى ، يعتقد أنه في مقدورنا أن نرى أن صورة الأحكام الموضوعية التجريبية أو تركيبها يمثل « المقولات » .

فاذا أثبتنا في القائمة اذن ، كل شكل من أشكال الحكم - أى جميع صنوف التركيب المنطقي التي يمكن أن توجد في الأحكام - دون أن نترك شكلا واحدا منها ، استطعنا أن نصل حينذاك الى قائمة كاملة للمقولات . وان كانت ليعتقد أن المنطق التقليدي (الذي عدله بنفسه تعديلا طفيفا) يحتوى على قائمة بكل الأشكال المنطقية الممكنة للحكم ، ومن ثم فانها تشمل ضمنا كل المقولات . ويتفق معظم الخبراء على أن كانت بالغ في تقدير اكتمال المنطق التقليدي من هذه الناحية ؛ ولن نحاول هنا أكثر من ايراد المقولات كما رتبها كانت وهي : (١) مقولات الكم - وهي الوحدة والكثرة وجملة الكل (٢) مقولات الكيف - وهي الوجود والسلب وحد التناهي (٣) مقولات الاضافة - وهي الجوهر في مقابل العرض ، والسببية في مقابل التلازم ؛ والمشاركة أو التفاعل (٤) مقولات الجهة - وهي الامكان في مقابل الاستحالة ، والوجود في مقابل العدم ، والضرورة في مقابل العرضية . وليس يجدينا أن نمضي أبعد من ذلك في الحديث عن اشتقاق تلك المقولات ؛ فالمبدأ هو نفسه ذلك الذي صورناه في حالة « السببية » ، اذ يفصل المضمون الادراكي الحسى المشترك بين حكم موضوعي تجريبي والحكم الحسى (الذاتى) المقابل له . . . يفصل أولا عن التركيب المنطقي المختلف أو الصور المنطقية المختلفة لهذين الحكمين ، وتكون الصور المنطقية للحكم الموضوعي التجريبي - بطريقة أكثر أو أقل جلاء - هي نفسها مقولة من تلك المقولات .

وتتألف الأحكام التركيبية القليلة من تطبيق المقولات على المعطيات المقدمة للحواس في المكان والزمان ، أى من تطبيقها على الكثرة الادراكية في

مجال الادراك الحسى ؛ ولما كانت المقولات «لم» نجرد عن تلك الكثرة المعطاة على هذا النحو ، فان تطبيق المقولات على الكثرة ليس مجرد اعلان منا عما يوجد في الادراك الحسى ، (كيف يمكن أن نعلن مثلاً أننا قد وجدنا الضرورة السببية في الادراك الحسى ، بينما كل ما أدركناه هو انتظام التعاقب بين الحوادث ؟) . ان نظر كانت الثاقب الحقيقى - أو المزعوم - فى طبيعة تطبيق المقولات على الكثرة التي يتبدى عليها الادراك الحسى يعد نقطة رئيسية فى فلسفته النقدية ؛ وهو نفسه قد قارنها بفكرة كوبرنيكوس الثورية ، اذ جعل كوبرنيكوس « الملاحظ يدور (حول الشمس) ، بينما ترك النجوم ثابتة » . وتطبيق المقولات على ما فى الادراك الحسى من تعدد ، بل ان مجرد قابلية هذه المقولات للتطبيق ، هو ما يحيل التعدد الذاتى للظواهر التي كانت لتكون مفككة فى الزمان والمكان ، يحيلها الى حقيقة موضوعية (أو هي حقيقة تشترك فى ادراكها الذوات وتتبادل ذلك الادراك) نميز فيها الأشياء الطبيعية باعتبارها مصدرا للادراك الحسى المترابط ارتباطا منظما ، وباعتبارها جواهر قادرة على الدخول فى علاقات سببية ، وعلى التفاعل مع الجواهر الأخرى .

وهكذا فلأن يكون الشيء شيئا - فى مقابل الانطباع الذاتى البحث - معناه فى نظر كانت أن يكون حاملا للمقولات ؛ فالمقولات لا تجرد من الادراك الحسى ذى الأجزاء الكثيرة ، وانما تفرضها الذات عليه - اذا صح هذا التعبير . وترجع حقيقة الأشياء التي تشترك فى ادراكها الذوات المختلفة الى الذات المفكرة ، بحيث يكون التفكير هو الربط بوساطة المقولات بين ما هو متعدد . وان كانت ليستخدّم هو نفسه مثل هذه العبارات فى محاولته تقديم لمحة مبدئية عن وظيفة المقولات ، وعلينا أن نقنع أنفسنا هاهنا بهذه اللوحة دون أن نتعقبه فى التفصيلات الواسعة لتفسيره الكامل .

لكن ثمة نقطة واحدة ينبغى أن نتعرض لها

على كل حال ، ذلك أن كانت يفرق تفرقة حادة بين الذات « الخالصة » التي تفرض المقولات ، وبين الذات التجريبية ؛ فكل وعى تجريبي بالذات إنما يقوم هو نفسه على افتراض سابق بتطبيق المقولات؛ واذن فالذات التجريبية التي تدرك حالاتها الخاصة وتكون بذلك على وعى بنفسها ليست هي الذات نفسها التي « تفرض » المقولات ، وليس ثمة وعى ذاتي بالذات الخالصة .

فاذا فهمنا أن المقولات من حيث تطبيقها على التعدد الادراكي الحسى هي التي تؤلف الأشياء ، كنا بذلك فى طريقنا الى فهم تلك الأحكام التركيبية القبلية التي ليست أحكاما رياضية . ويتصور كانت تلك الأحكام باعتبارها المبادئ التي يتم بوساطتها تطبيق المقولات على تعدد الادراك الحسى؛ فهي تعبر عن الشروط التي تجعل الخبرة الموضوعية - فى مقابل كون المرء مدركا لظواهر مفككة - ممكنة؛ كما أن تلك الأحكام هي الافتراضات السابقة التي لابد منها لكى ندرك الأشياء فى مجال الذوق الفطرى وفى مجال العلم . فشروط استعمال المقولات ، كما تعبر عنها الأحكام التركيبية القبلية غير الرياضية فى نظر كانت ، إنما ترتبط بتلك الحقيقة - وهي أن الأشياء والادراكات الحسية قائمة كلها فى الزمان فهي شروط زمانية ؛ ويتضح ذلك بصورة أكثر جلاء فى حالة بعض المبادئ التركيبية القبلية بالنسبة الى بعضها الآخر . وهنا أيضا لا نستطيع أن نمضى فى تفاصيل الكيفية التي استخلصت بها القائمة المزعوم لها أنها كاملة ، وأعنى قائمة تلك المبادئ ، وعلينا أن نكتفى بإحصائها: (١) يقابل مقولات الكم المبدأ القائل: « أن جميع الادراكات الحسية مقادير ذوات امتداد » (٢) ويقابل مقولات الكيف المبدأ القائل : « أنه حكما بظواهر الأمر كلها نقول ان ما هو حقيقى ، أى ما هو شىء مما يكون موضوعا لاحساس ، إنما يكون ذا مقدار غزاري ، أعنى أنه يكون ذا درجة » (٣) وللمقولات الاضافة مبدأ يقابلها هو : « لا تكون الخبرة الموضوعية ممكنة الا بقيام رابطة ضرورية

بين الادراكات الحسية » (وهذا المبدأ الأخير يتم التعبير عنه بصورة أكثر عينية فى ثلاث قضايا تركيبية قبلية تقسوم فيزيقا نيوتن على أساس افتراضها وهي : مبدأ بقاء الجوهر : « كل تغير (تعاقب) للظواهر ليس الا تحولا للجوهر »؛ ومبدأ السببية : « جميع التغيرات تقع تبعا لقانون ترابط العلة والمعلول » ؛ ومبدأ التفاعل : « جميع الجواهر من حيث هي مدركة باعتبارها متآنية فى المكان متفاعلة تفاعلا تاما » (٤) ويقابل مقولات الجهة ثلاثة مبادئ يقال انها تفسر الامكان والحدوث والضرورة باعتبارها مميزة لأحكامنا عن العالم الموضوعى .

ويستطيع كانت - بعد أن وجد المبادئ التركيبية القبلية فى اكتمالها المزعوم - أن يتعرض لمسألة تبرير تلك المبادئ ، ولعل هذا هو أصعب جزء فى الفلسفة الترنسندنتالية المعروف باسم «الاستنباط الترنسندنتالى للمقولات» . والنقطة الرئيسية فى هذا الجزء هي : تطبيق المقولات على الأشياء - وفقا للمبادئ - أمر مشروع ، لأن معنى أن يكون الشىء شيئا ليس الا قبوله للتشكل بالمقولات ؛ والقول باستخدامنا للمقولات حين نفكر فى موضوعات الواقع ، وبأن استعمالها هو الذى يؤلف الواقع الموضوعى هما على ما يبدو أهم ما أسهم به كانت فى نظرية المعرفة وفلسفة العلم، أيا ما كان رأينا فى دعواه بأنه استكشف الافتراضات السابقة على « كل » معرفة علمية وموضوعية استكشافا كاملا .

(ج) آراء كانت الميتافيزيقية : يؤدي تحليل المعرفة الرياضية والنظرية الى الرأى القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الادراك الحسى الواقعة فى المكان والزمان وفقا للمقولات ؛ وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء ، فهي الحصييلة المشتركة للادراك الحسى وللتفكير . فلا يسعنا فيما لا يمكن ادراكه ادراكا حسيا الا أن نجعله موضع تفكيرنا ، لكننا لا

نستطيع أن نعرفه ؛ فيمكننا أن نفكر - بل ينبغي لنا أن نفكر - في أن هناك شيئاً ما خارج الزمان والمكان والمقولات ، هو « الشيء في ذاته » . ويطلق كانت على مذهبه الذي يؤمن بوجود « شئ » في ذاته « (المعقول أو النومين) لا سبيل الى ادراكه بالحس وان كان من الممكن التفكير فيه ، أقول انه يطلق على مذهبه هذا مذهب المثالية «الترنسندنالية» في مقابل المثالية المفارقة التي تدعى معرفة الشيء في ذاته ؛ وكل محاولة لتطبيق المقولات على الأشياء في ذاتها لا تؤدي الا الى الوهم والخلط .

وثمة مصدر آخر لمثل هذا الوهم ، هو الاستخدام غير السليم « لصور العقل » ؛ فكما أن كانت استخلص المقولات - وهي تصورات لم يتم تجريدها من الخبرة وان كانت ممكنة التطبيق عليها - استخلصها من الصور الممكنة للأحكام ، فكذلك يستخلص « الصور » - وهي تصورات لا هي تجريدات من الخبرة ولا هي ممكنة التطبيق عليها - يستخلصها من الأشكال الممكنة للاستدلال المنطقي . وهو بفعله هذا يعود الى قبول المنطق التقليدي باعتباره كاملاً على وجه العموم ؛ والمبدأ الذي نهتدى به هو هذا : نستطيع أن نمضي دائماً في البحث عن مقدمات لاستدلالاتنا في مقدمات أعلى منها دون حد نقف عنده (نستطيع أن نمضي دائماً في البحث عن شروط الشروط ، ثم عن شروط الشروط التي يجب توافرها لصدق أية عبارة) ؛ وتكون الصورة حين نفترض أن هذا التسلسل اللامتناهي « بالقوة » انما يعطى لنا « بالفعل » في مجموعه . ويسلم كانت بثلاثة أنماط من الاستدلال الاستنباطي بحيث ينشأ عن كل نمط من تلك الأنماط سلسلة من المقدمات التي هي لامتناهية بالقوة ، وبالتالي تنشأ « صور » ثلاث هي : (أ) صورة الوحدة المطلقة للذات المفكرة (ب) صورة الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط التي يخضع لها الظاهر (ج) صورة الوحدة المطلقة للشروط التي تخضع لها موضوعات الفكر عامة . وكل « صورة » من صور

« العقل » هذه تزودنا بموضوع مصطنع لنظام ميتافيزيقي مصطنع ؛ فالصورة الأولى تزودنا بموضوع لعلم النفس التأمل (الذي يحتوى على معرفة قبلية مزعومة عن الروح) ؛ والصورة الثانية تزودنا بموضوع لعلم الكون التأمل (الذي يتضمن معرفة قبلية مزعومة عن العالم) ؛ والثالثة تزودنا بموضوع اللاهوت التأمل (الذي يتضمن معرفة قبلية بالله) .

وكل معرفة ميتافيزيقية بالوقائع - في نظر كانت - اما أن تعبر عنها المبادئ التركيبية القبلية واما تستنبط من هذه المبادئ ؛ فان كانت الأولى أخذت المقولات على أنها مميزة للأشياء في ذاتها ، وان كانت الثانية أخذت « الصور » على أنها مميزة لشيء يعطى في الخبرة . وفي كلتا الحالتين تكون الميتافيزيقيا شيئاً زائفاً ، ذلك أن الاستعمال الخاطئ للمقولات و « للصور » - وهذا ما يحاول كانت اثباته - يؤدي الى مغالطات عنيدة ، ولا يمكن التعرف على هذه المغالطات وحلها الا بفهم طبيعة « الصور » و « المقولات » ووظيفتها . ومن بين تلك المغالطات يوجه كانت اهتماماً خاصاً الى البراهين المزعومة على وجود الله وخاصة البرهان الوجودي ؛ وهو البرهان القائل بأننا نستطيع أن نستدل على وجود الله من أننا نستطيع أن نتمثل فكرة كائن كامل ، فالكائن الكامل واجب الوجود ما دام عدم الوجود نقصاً ؛ ورد كانت على ذلك هو أن الوجود ليس محمولاً .

وهناك مغالطات أخرى يسميها النقائض ؛ وأهمها بالنسبة لمذهب كانت في مجموعه هو التناقض الذي يقوم بين (١) حرية الارادة (حيث تعد الارادة علة تلك الأفعال التي تصدر عن ذات مسئولة أخلاقياً ، وتكون مسئولة عن تلك الأفعال) وبين (٢) مبدأ السببية الطبيعية الذي ينطبق على الظواهر جميعاً (والذي يعد أحد شروط الواقع الموضوعي) ؛ وهنا يفرق كانت بين « صورة » الحرية الأخلاقية التي لا تتعلق بالظواهر ، وبين

« مقولة » السببية التي تنطبق على الظواهر .
 وخبرتنا عن الالتزام الأخلاقي تستلزم منطقيا
 « صورة » الحرية الأخلاقية ؛ فهي صورة نستطيع
 - بل ينبغي - أن نفكر فيها ولكننا لانعرفها ؛
 اذ نحن لا نستطيع أن نفكر فيها « و » أن ندركها .
 ادراكا حسيا . و « صورة » الحرية اللاظاهرة التي
 ينبغي أن نفترضها اذا كان الانسان كائنا أخلاقيا ،
 تتفق تمام الاتفاق مع مقولة السببية التي يعد
 تطبيقها على الظواهر شرطا لمعرفة الوقائع ، وسنعود
 الى هذا الموضوع فى القسم الثانى .

وبينما نجد أن لتطبيق « المقولات » على
 الظواهر وظيفة مكونة - أى تكوين الظواهر لتصبح
 أشياء - لا نجد « للصورة » أية وظيفة من هذا النوع -
 كما رأينا من قبل - لكن لها وظيفة منظمة ؛ فهي
 « توجه الفهم الى هدف بعينه . . مما يحقق لنا
 أعظم وحدة وأعظم اتساع فى الوقت نفسه » .
 و « للصورة » - كما رأينا - جذور فى مطلبنا
 الخاص بالبحث عن الشروط التى تتوافر لأى حكم
 صادق من ناحية ، وجذور فى الافتراض القائل
 بأن مجموع تلك الشروط التى تكون سلسلة
 لامتناهية بالقوة انما يعطى « بالفعل » على صورة
 متناهية من ناحية أخرى . وهذا الافتراض - على
 خلاف المطلب - منبع لمعرفة مصطنعة ؛ بيد أن
 مطلبنا يضفى على حكمتنا وحدة أعظم ما دمنا
 باتباعه نربط بين أحكامنا - بواسطة العلاقات
 الاستنباطية - ربطا منظما .

٢ - نقد العقل العملى :

يختص هذا الجزء من الفلسفة النقدية
 بالمبادئ التركيبية القبليّة التى تكمن وراء
 معرفتنا بما ينبغي أن يكون عليه الأمر وعلى
 الأخص معرفتنا بما ينبغي أن نفعله ؛ وهذا
 الشطر من الفلسفة النقدية يرمى الى عرض هذه
 المبادئ واثبات مشروعيتها .

والقانون الأخلاقى - الذى نستطيع أن نحدد
 به اذا كان فعل ما ملزما أو غير ملزم - ينكشف لنا

عن طريق تحليل خبرة الانسان الأخلاقية ، واللغة
 التى يصوغ بها هذه الخبرة . ويحاول كانت
 أن يبين أن الأخلاقية أو اللاأخلاقية التى لفعل
 فاعل ما ليست صفة لسلوكه ، كما أنها ليست
 صفة لأية رغبة تعتمل فى نفسه لاحداث حالة بعينها
 من الحالات ؛ فهذه الصفات لا يلزم عنها أن الشخص
 يؤدى واجبه من أجل الواجب ، ولكى نعرف ذلك
 ينبغي أن نعرف ما يطلق عليه اسم مبدئه الأخلاقى .
 والمبدأ الأخلاقى عند الفاعل هو القاعدة العامة التى
 يصوغها لتبرير أفعاله (لقد فعلت ما فعلت لأنه
 حيثما وجدت هذه الظروف فى أى مكان وزمان
 فينبغي على المرء أن يقوم بهذا الضرب من الفعل) .

ويذهب كانت الى أن مبدأ الشخص يكون
 أخلاقيا اذا تمشى مع القانون الأخلاقى ، اذا كان
 ثمة قانون أخلاقى ؛ والقانون الذى يستخلصه من
 تحليل الخبرة الأخلاقية صورى بحث ، وهو الأمر
 المطلق المشهور : ان مبدأ فعلى - وبالتالى الفعل
 الذى أقوم به تبعا لهذا المبدأ - انما يكون أخلاقيا
 فى حالة واحدة ، وواحدة فحسب ، وهى أن أرانى
 قادرا على أن أريد له أن يكون قانونا كليا . وبهذا
 المحك الصورى تنقسم المبادئ الى أخلاقية
 ولاأخلاقية ، تماما كما تنقسم الأقيسة بوساطة
 الاختبارات الصورية الى صحيحة وباطلة ؛ فالمبادئ
 هى المادة التى نختبرها بذلك المحك الصورى .
 ولا نستطيع أن نوغل هنا فى عرض كانت لكيفية
 تطبيق القانون الأخلاقى على الفكر والعمل ؛ كما
 لا نستطيع أن ننظر فى براهينه على أنه من الممكن
 التعبير عن القانون الأخلاقى بطرق متعددة لكنها
 متعادلة ؛ وأبرز صياغة بين الصياغات التى يراها
 متعادلة فى تعبيره عن الأمر المطلق هى هذه : « اعمل
 بحيث تعامل الانسانىة ممثلة فى شخصك وفى
 الأشخاص الآخرين جميعا ، لا باعتبارها وسيلة
 فقط ، بل باعتبارها دائما غاية أيضا » . وما من
 أحد يعيش فى ظل التقليد الأوربى يمكن أن يجد
 شيئا غامضا أو مغرقا فى الفنية فى هذه
 الصياغة .

٣ - نقد الحكم :

حاول كانت في « النقيدين » الأولين أن يستكشف ويبرر المبادئ المفترضة افتراضا سابقا في أحكامنا « الموضوعية » عما هو كائن ، وعما ينبغي أن يكون . ولكنه في « نقد الحكم » معنى بالكشف عن المبادئ « الذاتية » التي تكمن عند الجذور في (١) بحثنا عن نسق ما في تفسيراتنا للظواهر الطبيعية (٢) وفي ادراكنا للجمال . والفكرتان الرئيسيتان اللتان يبحث فيها النقد الثالث هما فكرة القصد والقصدية (ويعنى بالكلمة الأخيرة الانسجام الذي قد ندركه دون التعرف على أى قصد خاص) .

وفكرة القصد متضمنة في « أى » تفسير علمي ؛ فكل تفسير من هذا النوع إنما يقوم دائما على الافتراض الضمني بأن القوانين التجريبية الخاصة التي نستكشفها هي أكثر من مجرد اقتران غير ذي رباط ، أو كومة من التعميمات غير المترابطة ؛ فنحن نبحث عن وحدة منتظمة بعينها ، وهذا يستلزم أنه من الممكن اعتبارها « وكان عقلا فاهما (وان لم يكن عقلنا الفاهم) قد قدمها للمكائن الإدراكية لكي يجعل في الامكان قيام « نسق » من الخبرة يجرى متمشيا مع قوانين الطبيعة » . هذا الافتراض الذي يؤكد طابعه الافتراضي لفظة « وكان » ليس جملة تصف الواقع ، وإنما هو مبدأ ذاتي منهجي .

والى جانب الافتراض العام عن وجود انسجام بين عقلنا الفاهم والطبيعة التي نحاول فهمها ، ينظر كانت في مجالات خاصة من مجالات البحث والتفسيرات الغائية التي تستخدم فيها أحيانا ؛ ولهذه التفسيرات فائدتها في تمهيد الطريق للتفسيرات السببية ، أو في ملء ثغرات سببية مؤقتة ، بل ربما كانت ثغرات دائمة . و « فكرة » الأغراض في الطبيعة « فكرة » نافعة ولا غنى عنها من الناحية المنهجية ، ولكنها باعتبارها « فكرة » فهي تختلف عن « المقولات » من

وبخبرتنا عن الصراع بين الواجب والرغبة نجد أنفسنا ملتزمين بالأمر المطلق ؛ ولكن هل هذا الالتزام موضوعي - لا بمعنى أنه صادق بالنسبة لخبرتنا الأخلاقية ، ولكن بمعنى أنه ممكن في عالم يخضع لقانون السببية ؟ ويجب كانت بأن الالتزام موضوعي بكل ما في الكلمة من معنى ، « فصورة » الحرية التي نستطيع أن نفكر فيها دون أن نعرفها ، ليست فقط مما يتطلبه احساسنا بالواجب ، إذ تتمشى هذه الصورة - كما ذكرنا من قبل - مع سيطرة مبدأ السببية على العالم الظاهري . فالإنسان من حيث هو كائن ظاهري يخضع للسببية ، ولكنه من حيث هو كائن لا ظاهري أو كائن ينتمي الى عالم الشيء في ذاته ، فانه حر ؛ فهو لا يستطيع أن يعرف ماذا تكون حريته تلك ، بيد أنه يعلم مع ذلك « أنه » حر . ومن الممكن أن نثبت اتساق الحرية الأخلاقية مع نظام الطبيعة ، ولكن لابد أن تظل طبيعة الحرية الأخلاقية سرا ملغزا .

من ذلك العرض السابق يتضح لنا أن الأخلاقية في نظر كانت « لا تحتاج - كيما يعرف الإنسان واجبه - الى فكرة كائن آخر فوق الإنسان ، أو الى دافع آخر غير القانون الذي يدفعه الى أداء واجبه » . ومهما يكن من أمر فإن الأخلاقية تفضي حتما الى افتراض أن الفضيلة ترتبط ارتباطا ما بالسعادة ، وأن كلا منهما يرتبط بالآخر ارتباطا محكما ، وعلى هذا النحو توحى الأخلاقية بصورة عن قوة من شأنها أن تصون هذا الترابط . غير أن الرابطة بين الدين والأخلاقية ليست منطقية ، إذ تقوم على فعل من أفعال الايمان الذي يفسر الاتساق بين الحرية الأخلاقية والطبيعة المجبرة في سيرها السببي ؛ ولولا تفسيرنا ذلك الاتساق بالايمان لظل أمرا ملغزا . وافساح المكان لهذا الفعل من أفعال الايمان بوجود الله هو ماثرة أعظم - في نظر كانت - من ايراد البراهين الباطلة على هذا الوجود .

بيث انها لا سبيل الى تطبيقها تطبيقا موضوعيا .

ويثبت كانت أن التفسيرات الغائية تدغم لافتراض القائل بأن « الكون صادر عن كائن ماقل ... موجود خارج العالم » ؛ بيد أن الغائية - حتى في أكمل درجاتها - لا تبلغ أن تكون برهاناً على وجود الله ، ما دامت المبادئ الغائية ؛ تزيد على كونها عبارات ذاتية تعبر عن « ملكاتنا لادراكية بحالتها التي هي عليها » .

وقد رأينا أن كانت يشترط بالقصدية خالية من القصد ؛ والحق أنه يعرف الجمال بأنه صورة القصدية من حيث انها تدرك بمعزل من مشول قصد بعينه . وترجع وحدة الخبرة الجمالية (الاستطبيقية) الى تفاعل غير محدد بين ملكات لادراك الحسى والخيال من ناحية ، وبين العقل الفاهم من ناحية أخرى ؛ وأن الخبرة الجمالية (الاستطبيقية) تدعونا الى أن يقوم العقل الفاهم بتطبيق المدركات العقلية عليها ، ومع أنها أغزر من أن تمسك بها تلك المدركات العقلية .

على أن أى حكم جمالى (استطبيقى) الى جانب اصفائه القصدية على ما نحكم عليه بأنه جميل - يذهب الى ما هو أبعد من ذلك ، وهو أن الشيء الجميل يرتبط ارتباطاً ضرورياً بشعور باعث على اللذة ، وأنه بوصفه شيئاً جميلاً ليس موضوعاً للمنفعة ، وأنه يثير اللذة فى نفوس الناس جميعاً . هذه العمومية المطلوبة للأحكام الجمالية (الاستطبيقية) تختلف تمام الاختلاف عن العمومية (الموضوعية) التى تتصف بها الأحكام التركيبية القبلية ، اذ ليس لها فى ملكاتنا الادراكية غير أساس ذاتى بحث ؛ ومن هذه الناحية تتساوى الأحكام الجمالية (الاستطبيقية) مع التفسير الغائى .

ولم يكن المقصود من نقد كانت للحكم أن يحل محل « النقيدين » الآخرين بأى حال من الأحوال . ليس من الممكن تأسد مثل هذا التأويل .

الا اذا ذهبنا الى أنه قد نظر الى « القصد » و « القصدية » باعتبارهما مقولتين مكونتين لواقع موضوعى . . . بيد أنه من الواضح أنه قد عامل « القصد » و « القصدية » على أنهما « فكرتان » .

٤ - تأثير كانت :

فيما يتعلق بالرياضة اعتنق هيلبرت والمدرسة الصورية من ناحية ، وبرونر والحديسون من ناحية أخرى رأى كانت القائل بأن الرياضة تتألف من قضايا تركيبية قبلية تصف تركيب المكان والزمان والبناءات التى تقوم فيهما ؛ وان هيلبرت - بالإضافة الى ذلك - ليعد اللامتناهى الفعلى فكرة كانتية . أما فيما يختص بفلسفته عن العلم ، فقد حافظ عليها أنصار المذهب المضاد للظاهرية واعتنقها أينشتين بصورة جوهرية (انظر المجلد الخاص بأينشتين فى سلسلة « مكتبة الفلاسفة الأحياء » « شيكاغو » ١٩٤٩) . وقد أثر رأيه عن وظيفة « الصور » على بيرس ، وعلى غيره من البرجماتيين مثل فيهنجر . وبراهين كانت عن النقائص التى تنشأ حين تؤخذ « الصور » على أنها مميزة للواقع الموضوعى ، مصدر من مصادر نظرية هيجل القائلة بأن الواقع مناقض لذاته ، وأن المناقضات ترتفع باعادة تركيب « الصورة » تركيباً دياكتيكياً (جدلياً) .

وقد كان تأثير آراء كانت المضادة للطبيعة قويا غاية القوة على الحديسين الأخلاقيين الذين جاؤا بعدئذ ؛ كما ارتضى كثير من فلاسفة الأخلاق فى المدارس المختلفة تفرقة بين العقل الخالص والعقل العملى .

وكان للفلسفة النقدية - وخاصة نقد الحكم - تأثير ملحوظ على ظهور الفلسفة المثالية الألمانية ، وخاصة عند فشتته وأتباعه الذين اختلفوا عن كانت فى أنهم كانوا ينظرون الى الذات لا على أنها تدرك العالم فحسب ، بل على أنها تخلقه بصورة ما

كدورث ، دالف ؛ (١٦١٧ - ١٦٨٨) ،

انجليزى ، أبرز فيلسوف بين أفلاطونى كيمبردج؛ نشر مؤلفه الرئيسى « النظام الحقيقى للعالم » فى عام ١٦٧٨ ، وظهر كتابه «رسالة فى الأخلاق الأبدية الثابتة» بعد وفاته ، اذ صدر فى عام ١٧٣١ . وقد أخذ كدورث على عاتقه أن يوائم بين العلم الجديد فى عصره وتراث من الميتافيزيقا واللاهوت كان أفلاطونيا فى طابعه الى حد كبير ؛ فالعالم فى رأيه ليس ممكنة صنعها الله ذات مرة وحركها ثم أخذت بعد ذلك تصرف نفسها بنفسها ، كلا وليس العالم مسرحا يتدخل فيه الله بخوارقه على الدوام، بل الأحرى أن الله يعمل من خلال « طبيعة مرنة » شبه مكتفية بذاتها ، مما يذكرنا « بروح العالم » عند أفلاطون . وكان كدورث يقاوم الميتافيزيقا الذرية والمادية بشدة ، مؤكدا بصفة خاصة مالمعقل من قوى فعالة تلقائية مبدعة .

والصواب والخطأ - فى نظر كدورث -

يستحيل أن يقررا عن طريق أمر معتسف يصدره حاكم أو اله ؛ وهو ينقد اهتمام كل من كالفن وهوبز بالارادة والقوة باعتبارهما مبادئ نهائية (للأخلاق) نقدا يقوم على أساس أخلاق « أبدية وثابتة » وهو ينظر الى السعادة والحرية باعتبارهما تحررا من الاهتمام بالذات ، وقوام الدين بصفة خاصة هو اختيار واتباع طريقة للحياة . ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بكدورث وتشارد برايس؛ وهو الذى يمكننا أن نعد نظريته فى المعرفة - دون نظريته الأخلاقية - إعادة عرض لنظرية كدورث .

كروتشه ، بندتو ؛ (١٨٦٦ - ١٩٥٢) ،

ولد فى نابولى، كان أول عمل علمى قام به منصبا على تاريخ تلك المنطقة وعلى آثارها القديمة ؛ ثم تحول الى الفلسفة الخالصة بعد فترة طويلة قضاهها مؤرخا وناقدا ، على أنه استمر يزاوّل التأليف حتى هذين الميدانين حتى نهاية حياته . ولم يشغل كروتشه أى منصب أكاديمى ، لكنه عمل وزيرا للتربية فى الحكومة الايطالية منذ عام ١٩٢٠ الى

عام ١٩٢١ ، ثم لفترة ثانية بعد الحرب العالمية الثانية ؛ ولما كان من أنصار مذهب التحرر (الليبرالية) ، فقد اعتزل النشاط السياسى بقدم الفاشية التى لم يهادنها قط .

ترجع شهرة كروتشه الرئيسية الى ميدان

علم الجمال ، لكن نظريته الجمالية ليست فى جوهرها الا جزءا من مذهب العام ، وهو صورة من صور المثالية يدين بها هيجل ، وان لم يكن قد أقامها بناء على فلسفة هيجل . وقد سمى كروتشه مذهب العام بفلسفة الروح ، والروح فى نظره هى الوجود الحقيقى الوحيد ، وليس الوجود الطبيعى الا تركيبة من تأليف العقل ؛ لكن الروح ليست شيئا ما مفارقا للخبرة ، لأن كروتشه لا يرتضى لنفسه أن يتأمل متفلسفا فيما يجاوز الخبرة، واذن فالروح هى العالم، وتاريخ الروح هو تاريخ الخبرة البشرية . والروح - وان كانت واحدة - تحتوى ضروبا أربعة من الخبرة : فهناك أولا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو جزئى ، حيث تعبر الروح عن نفسها فى أمثلة جزئية تتجسم فيها ، وهذا هو ميدان علم الجمال ؛ وهناك ثانيا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو كلى ، وهذا هو ميدان المنطق ؛ وهناك ثالثا الخبرة العملية فيما يتعلق بالأمور العملية ، وهذا هو ميدان الاهتمامات الاقتصادية ؛ ثم هناك رابعا الخبرة العملية التى تعنى بما هو كلى ، وهذا هو ميدان علم الأخلاق . والتاريخ هو وصف نشاط الروح فى هذه المستويات الأربعة ، على أنه من الممكن أن نعد الفلسفة عرضا نسقيا لمهمة التاريخ ولماهج بحثه ؛ وكثيرا ما يقول كروتشه ان الفلسفة والتاريخ علم واحد ، ومن هنا كانت الرسالة التى يدرس فيها الروح دراسة منسقة تحتوى جزءا أخيرا فى نظرية التاريخ وفى تاريخها .

لم يعرض كروتشه آراءه الجمالية فى المجلد الأول من « فلسفة الروح » فحسب ، بل عرضها أيضا فى كتاب أوجز هو « موجز فى علم الجمال »، وفى المقالة التى كتبها فى دائرة المعارف البريطانية



کروتشه ، بندتو (۱۸۶۶ - ۱۹۵۲)

بعنوان « علم الجمال » . يرى كروتشه أن الفن رؤيا أو حدس ؛ فالعمل الفني صورة ذهنية يؤلفها الفنان ويعيد متذوقو فنه تأليفها ؛ أما الوسيلة المادية لإخراج هذه الصورة الذهنية والتي كثيرا ما تعد خطأ هي العمل الفني ، فالفنان ينتجها باعتبارها فعلا عمليا يحقق به بقاء صورته الذهنية التي هي العمل الفني الحقيقي ، ويستعين به على إعادة تكوينها (عند المتذوقين لها) . لكن لا ينبغي أن نفرق بين حدس الفنان وتعبيره ؛ فالفكرة الشعرية ليست شيئا مبيانا لوزنها وإيقاعها وألفاظها، والحدس والتعبير ليسا سوى شيء واحد؛ صحيح أن الصنعة قد تدخلت في إنتاج الأداة الفنية ، في طريقة مزج الألوان ، في تسجيل النغمات ، في قطع الحجر دون تهشيمه ، لكن ليس في الامكان فصل التعبير عن الخيال ؛ فالقصيدة والسوناتا والرواية توجد مكتملة قبل أن يقوم الفنان بالعمل الآلى الذي تقتضيه كتابة العمل الفني بالفعل . لكن علينا أن نفرق بين الخيال الفني ومجرد الوهم ؛ فالخيال الفني خيال مبدع يعبر عن شعور أو عاطفة ما ، وإن لم يكن يجوز لنا أن نفرق بين الشعور الذي يعبر عنه الفنان باعتباره مضمونا من ناحية ، والصورة الذهنية باعتبارها شكلا من ناحية أخرى ، ذلك لأن الفن هو التركيب القبلي الذي يؤلف بين الشعور والصورة الذهنية .

الفن إذن ليس سوى مرض الشعور مجسما في صورة ذهنية ؛ وعلى الرغم من أن هذه الصورة من شأنها أن تمتعنا في الظروف العادية ، إلا أننا لا ينبغي أن نخطئ فنعتقد أن الفن هو العمل النفعي العملي الذي ينتج الصور الذهنية باعتبارها وسائل للمتعة ، كلا وليس الفن نشاطا خلقيا عمليا - إذ لا يجوز أن نحكم على الفن من وجهة نظر خلقية ، وإن كانت على الفنان بطبيعة الحال من حيث هو انسان مسئوليات خلقية ، كلا ولا ينبغي أيضا أن نخلط بين الفن والمعرفة التصويرية .

ولما كان الفن نشاطا من أوجه نشاط الروح، فإننا نخطئ إذ نزع أن الجمال يوجد في الطبيعة ؛ لكن الطبيعة - من حيث هي كتلة من الرخام المنحوت - يمكنها أن تبعث وتثبت في ذاكرتنا صورة جمالية ، « فالطبيعة بكاء ما لم ينطقها الانسان » ، لأن كون الصورة الذهنية تعبيرا ناجحا ليس شيئا آخر غير كونها عملا فنيا ، فالتعبير والجمال فكرة واحدة نعبر عنها بلفظين مختلفين .

تلك هي نظرية كروتشه في علم الجمال بمعناه الضيق ؛ لكن علينا أن نتذكر أن علم الجمال في نظر كروتشه هو المجال الذي يدرس تجلي الروح في جميع مظاهره ، ذلك التجلي الذي تعبر فيه الروح عن نفسها في أمثلة جزئية مجسمة ، واذن فعلم الجمال يشمل بالدراسة كل أنواع التعبير فيما عدا التفكير المنطقي . وفي هذا تفسير لدعوى كروتشه لولاه لأصابتنا الحيرة بصدددها ، تلك الدعوى التي يزعم فيها أن نظريته في علم الجمال هي أيضا نظرية عامة في اللغويات ، لأن اللغة بوجه عام وسط يتم من خلاله التعبير عن الذات ، ومن هنا كان كروتشه يقول إن أي استخدام للغة هو في حد ذاته شعر . وقد فاقت نظرية كروتشه في علم الجمال أية نظريات أخرى من حيث نفوذها في السنوات الأخيرة ، فالطريقة الصارمة التي يتعقب فيها أفكاره الأساسية دون مبالاة بما قد يقع فيه - مفارقة قد عاقت غالبية قرائه عن أن يتابعوه في رأيه دون تحفظ ، لكن قليلون هم الذين نجوا من تأثيره ؛ وكولنجوود هو المفكر الذي يتابعه على أوثق نحو في العالم الناطق بالانجليزية ، وذلك في كتابه « أصول الفن » .

كلارك ، صمويل : (١٦٧٥ - ١٧٢٩) ، فيلسوف انجليزى ، أخذ يدعو الى فلسفة ذات طابع نيوتونى معارضا بها الجو الفكرى الديكارتي الذى كان يسود كيمبردج فى عصره ؛ ففى رسالة شهيرة له مع ليبنتز ، ذهب الى أن المكان والزمان

فاننا نجد في نطاقها قدرا كبيرا من التنوع ، لكننا نستطيع أن نستخلص من هذا التنوع محورا تقليديا من السنن والسلوك .

غاية الحياة (في نظر الكلبية) هي السعادة التي لا تتحقق لنا الا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة ، والحياة على وفاق مع الطبيعة حياة مكتفية بذاتها وهي قوام الفضيلة؛ لكن هذا القول مشترك بين كل من الكلبية والرواقية ، وهما لا يختلفان الا فيما يضعان له من تفسير ؛ فالسعادة في نظر الكلبى تتوقف على أن يكون المرء مكتفيا بذاته ، والاكتفاء الذاتى موقف عقلى ، وهو موقف ينزع منزعا طبيعيا بحكم كونه معارضا لكل عرف . ولم تكن الطريقة التي يتبعها الكلبى ليحقق اكتفاءه الذاتى تنحصر في مجرد سعيه الى الاستقلال عن أى سلطان - سواء كان خارجيا أو داخليا - قد تعوقه التزاماته أو تبعاته أو مشاغله بطريقة أو بأخرى عن أن يعبر عن حريته الفردية ، لم تكن طريقة الكلبى تنحصر في ذلك فحسب ، بل كانت تقتضى أيضا أن يبذل جهدا ايجابيا لى يخلص نفسه من أى سلطان . فموقفه من الشراء - على سبيل المثال - لم يكن هو موقف من لا يبالى ، المطمئن ، سواء حصل عليه أم خسره ، لكنه موقف العداء الذى لا هوادة فيه؛ ذلك لأن المال هو مركز جميع الشرور ، وهو سوط تجلدنا به الرغبة . وعلى ذلك فالخل فيما يتصل بشروره ليس هو الاعتدال أو التعفف ، لكنه استئصال المال والرغبات الدنيى . وقد تقتضى الملكية بعض الروابط ، واذن فالكلبى الحقيقى لا يملك شيئا على الإطلاق ، وليس له كذلك شأن بروابط الأسرة والمجتمع والقيم الخارجية كافة التي تعارف عليها الناس ، قيم السلالة والطبقة والمنصب ومراتب الشرف والسمعة ، بل عليه أن يهاجمها . ولما كان العرف هو ما يضاد الطبيعة ، فان الحياة وفقا للطبيعة هي الحياة وقد تجردت من كل ما يضيفه العرف للطبيعة من زوائد ، أو هي - اذا نظرنا اليها من الوجهة الموجبة - حياة مع الحد الأدنى

كائنات متجانسان لامتناهيان على نقيض ما زعمه ليبنتز من أنهما علاقيان في التحليل النهائي ؛ وفي كتاب له بعنوان «مقالة في وجود الله وصفاته» (محاضرات بويل ، ١٧٠٤ - ١٧٠٥) ، هاجم « منكرى الدين الطبيعى والدين المنزل » ، وبذلك يكون هوبز وسبينوزا هدفين بارزين لهجومه . والأخلاق في نظر كلارك ليست قائمة على القوة المحضة أو على أمر الله ، كلا ولا تقوم على «تعاقدات» تعقدها المجتمعات البشرية ، ولكنها تقوم على علاقات مستقلة واضحة بذاتها تربط بين المواقف وما تقتضيه من أفعال ؛ فالحكم الأخلاقى الخاطيء ينزل نفس المنزلة المنطقية التي نضع فيها التناقض في الاستدلال الرياضى . وقد وجد جوزيف بتلر أن هذا الرأى من الاسراف في التجريد بحيث لا يصلح تعبيرا عن الفلسفة الأخلاقية ؛ لكن أقوى نقد وجه الى كلارك هو النقد الذى وجهه اليه هتشسون وهيوم اللذان أنكرا أن الحكم الأخلاقى ينحصر في ادراك العلاقات أو في النشاط العقلى فحسب ، ذلك أن كلاك قد أغفل ما تقوم به المشاعر والانفعالات من دور رئيسى (في ميدان الأخلاق) . أو يمكن القول ، بلغة نظريات الأخلاق المستعملة في عصور أقرب إلينا ، أنه قد فاتته أن يدرك أن القرارات التي تتخذ فيها ينبغي أن يكون لا يمكن أن تستنبط منطقيا عن عبارات تقرر ماهو «كائن».

الكلبية : هو الاسم الذى يطلق على تلك الحركة الفلسفية أو تلك الطريقة في الحياة التي بدأت في النصف الثانى من القرن الرابع ق . م على يدى ديوجينيس من سينوب ، والتي اشتق اسمها من كنيته وهي باليونانية « Kuón » ، أى الكلب . وقد استمرت المدرسة من بعد ذلك وتناوبت عليها أطوار تفاوتت من حيث مدى رواجها فيها ونقاء تعاليمها حتى نهاية العالم الاغريقى الرومانى في القرن السادس بعد الميلاد . ولما لم تكن الكلبية قط مدرسة منظمة ذات عقائد رسمية مقطوع بها ، بل كانت سلسلة متعاقبة من أفراد اتخذوا من حياة ديوجينيس وأعماله قدوة ،

من ضروريات الوجود • والقوة الدافعة للكلبي
 هى السعى الى تحقيق حصانة الفرد فى جميع
 الأحوال : فكلما زاد ما يملكه الفرد زاد افتقاره ،
 وكلما أمن فى مشاغله اتسع نطاق حاجاته ، وكلما
 كبرت حاجاته وهنت حصانته • لكن اذا كانت
 جميع الحاجات - باستثناء ما هو أساسى منها
 بصفة مطلقة - ليست الا نتاجا للعرف وليست
 من الطبيعة فى شئ ، ففى استطاعة الانسان
 اذن أن يكون حرا ، وذلك بأن يحرر نفسه
 منها • ويتضح لنا هذا من سلوك الحيوان
 الذى لم يقيده عرف ، ومن الصورة المثل
 للآلهة ، وهم الذين ليست لهم حاجات على
 الاطلاق • فالكلبية بناء على هذا فلسفة تتطرق فى
 تقرير حرية الفرد بازاء كل ما قد يواجهه به
 القضاء من ظروف أيا ما كانت هذه الظروف ،
 ووسيلتها الى الحرية هى نبذ ورفض القيم
 والعلاقات الخارجية والعواطف والرغبات الجسمية
 كافة وما يصدر عن هذه من لذائذ ، وذلك فى
 سبيل السعادة التى يستمدّها الانسان بما
 لارادته وعقله من حصانة وسيادة وسلطان •

زيف القيم التى يقتضيتها العرف الشائع ،
 وأن يشوهها فى نظرهم ويكشف لهم عن السعادة •
 لكن محال أن يتعلم الانسان حسن الفهم عن طريق
 الدراسة اللفظية للحكمة ، هذا الاتجاه الذى
 من أجله سخر الكليون من التربية التقليدية
 وجميع المدارس الفلسفية على حد سواء •
 ولقد كانت الكلبية - من حيث هى نظرية فى
 الاخلاق العملية المحضة - تقدم أقصر طريق
 للفضيلة ، هذا الطريق الذى يمكن تعليمه عن طريق
 القدوة الشخصية التى تتمثل فى حياة الكلبي (من
 هنا كان تطرفه فى سلوكه وتعمده أن يخالف فى
 الجهر ما تعارف عليه الناس من آداب ، وذلك ليكون
 مثلا يحتذى) ، وعن طريق ما يستخلصه من خبرته
 من قواعد للسلوك • وكثيرا ما كانت هذه القواعد
 تتضمن أمثلة - تساق للتوضيح - من سلوك
 الحيوان الطليق ، كما كانت تجعل الجلد الذى أبداه
 هرقل صورة مثلى للفضيلة • لكن الكليون يتميزون
 على الأخص بحرية فى النقد لا يكبحها خوف أو
 خجل ، حرية تتميز بسخرية لاذعة وبديهة حاضرة
 كانت مصدرا لكثير من الأقوال الماثورة و «لنوع»
 فلسفى جديد هو النقد الهجائى • الا أن بعض
 أعضاء المدرسة من المغموين قد أساءوا استخدام
 هذا النوع فاستخدموه لذاته ، لكنه كان فى يد
 الكلبي الحقيقى بمثابة مبضع الجراح ، مبضع تشجده
 جهوده التى يبذلها فى غير ما تحيز وعن طريق
 تحرره من الخوف ليستأصل من عقول الناس
 سرطان القيم الزائفة ، وأوهام العرف ومظاهر
 الادعاء والتمويه •

كانت الرواقية إحدى فلسفات الاطمئنان
 (انظر الرواقية والأيبيقورية) التى سادت العصر
 الهلينستى بطابعها ، وكانت أشد هذه الفلسفات
 صرامة ؛ فلما كانت قد نشأت فى وقت سادته
 موجة ضخمة من الاضطراب الاجتماعى والاقتصادى
 حيث كانت القيم القديمة لدولة المدينة الاغريقية
 التى دب فيها الوهن تتداعى تحت وطأة الاسكندر ،
 فقد كانت الكلبية تحرر الفرد - أيا ما كان وضعه

لكن هذه النزعة المتزهدة - وان كنا قد
 ننظر اليها على أنها صورة من صور الهروبية -
 ليست مما يقتضى انسحابنا من الحياة انسحاب
 الناسك ؛ فلقد عاش الكلبي فى وضوح الحضارة
 التى أدانها ، وذلك لسببين : فقد كانت طريقة
 الحياة التى يتبعها تتطلب منه أن يجاهد على الدوام
 أعداءه - من عرف ولذة وترف - لكى يبقى جسمه
 وعقله فى حالة تأهب مستمر للحرب ، فهو لكى
 يكون فى نفسه - على سبيل المثال - حالة
 « اللامبالاة » « apatheia » أى انعدام الانفعال ،
 ويختبرها ، عليه أن يواجه الاهانات ؛ ولقد كانت
 الكلبية - ثانيا - ديانة كفاح ، فقد كان على الكلبي
 بوصفه رائدا للبشرية أن يستكشف الظروف
 الانسانية ، فاذا ما اختبرها ، عليه أن يرجع الى
 اخوته فى البشرية بنبيها كما يفعل الطبيب ،
 وذلك لكى يشفى عقول الناس ، وليثبت لهم

القرن الأول الميلادي ميوزينوس وابيكتيتوس ، وهو الذي نجد في احدي « مقالاته » (المقالة الثالثة ٢٢٠) أنبل تعبير عن مثلها العليا .

الكليات : هي قبل كل شيء تلك الموضوعات المجردة التي من قبيل الكيفيات والعلاقات والأعداد، وهي الأشياء التي لا يمكن أن تعين في المكان والزمان تعيينا واضحا . والكليات تقابل الجزئيات وهي تعرف أحيانا بأنها موضوعات التفكير ، بينما تعرف الجزئيات بأنها موضوعات الإدراك الحسى أو الاحساس ؛ وأحيانا يوحد بين الجزئيات وبين الموضوعات العينية في الزمان والمكان ، وأحيانا أخرى يوحد بينها وبين ذلك العنصر من الموضوع المعين الذي يفرد ، أى الذى يجعله متميزا من أى موضوع آخر مهما كان متشابهة معه فى الخواص . وربما كان من الأفضل أن نحتفظ بكلمة « جزئى » للفكرة الأخيرة ، وأن نطلق على الموضوعات المعينة كلمة « أفراد » أذ هي مركبة من جزئى ومن كليات معا . وبناء على هذا الرأى يكون الجزئى عبارة عن موضع مكانى زمانى ليس له ما يعينه من خصائص ، أى أنه هو الإمكان المحض لشيء ما ، ومثل هذه الفكرة هي أحد جذور المفهوم التقليدى للجوهر .

ويمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من الكليات : الكليات الحملية وهي الخواص والعلاقات التي تكون معنى الحدود العامة أو المحمولات ، والكليات الصورية وهي الكيانات المجردة فى الرياضيات . والفرق بينهما هو أنه بينما يمكن عادة أن يكون للكليات الحملية ، بل ان لها بالفعل ، أمثلة تجسدها ، فان الكليات الصورية هي أقرب الى أن تكون نهايات مثالية تقترب الأشياء المادية منها قليلا أو كثيرا . ووجود الكليات الحملية (مثل الاحمرار والعدالة والعلاقة البينية بين الأشياء . . الخ) يدافع عنه على أساس أنها شرط لاستعمال الحدود العامة استعمالا حمليا ، فنحن لا نستطيع أن نفكر أو أن نتكلم بدون حدود عامة ، اذ تحتوى كل جملة على حد من قبيل

الاجتماعى - من خشية الحدثان ، وذلك بأن تعلمه ألا يعتز إلا بما لا يمكن أن يسلبه . وكان ديوجينيس مثالا يتحقق فيه هذا الاكتفاء الذاتى ؛ أما من تلاء من الكلبين ، فقد كانوا يميلون الى تأكيد جانب أو آخر من جوانب تعاليمه ؛ فتلميذه قراطيس من طيبة - الذى تنازل عن ثروته لكى يصبح طبيبا متسولا يشفى نفوس البشر - كان محبوبا بوصفه ناصحا يلجأ اليه فقراء الناس . وحينما ازدهرت الكلية فى القرن الثالث ق . م أخذ بيون من بوريشينا ومينيوس يتخفان مما تتميز به شخصية الكلبى من صرامة ، ويطوران أدب الهجاء الكلبى ؛ أما سيرسيداس من ميجالوبوليس الذى كان مبرزاً فى ميدان السياسة ، فقد طبق معتقداته (الكلية) على مذهب للإصلاح الاجتماعى ، وكان تيليس واعظا متسولا من المرتبة الثالثة ، وقد كان ينتمى الى نمط من الكلبين صاروا شائعا فيما بعد . وبعد أن مرت الكلية بفترة من الحمول فى القرن الثانى والقرن الأول ق . م ، انتعشت وذاعت فى عهد الامبراطورية الرومانية ؛ فالى جانب أتباعها من مشاهير الرجال كديميتريوس ، وديون ، وديموناكس ، وأونسوماوس من جادارا ، وبيريجرينوس يروتيس ، وسلبيستيس . يحدثنا الرواة عن حشد من حثالة الدجالين يحتالون على الناس متخفين فى الزى الذى يميز المتسول الكلبى المكون من عباءة ووفاض وعصا ، وكان هؤلاء الدجالون يشيرون اشمزاز رجال من أمثال لوسيان وجوليان ممن كانوا مع ذلك يعجبون بالمثل العليا الكلية . والواقع أن الكلية كانت فلسفة معرضة على نحو خاص للتحقير ، وكانت اذا ما قصرت عن بلوغ مبادئها المثلى مثيرة للنفور بصفة خاصة ، لأن الكلبى كان شبيها بالاله من ناحية ، شبيها بالحيوان من ناحية أخرى .

ولعل أهم ما فى الكلية هو أنها أثرت فى الرواقية ، ذلك التأثير الذى بدأ فى أول الأمر قويا فى زينون الأكتيومى وأريستون ، ثم أحياء فى

« أحمر » أو « أسبق من » ، كما أننا يستحيل أن نعى شيئاً إلا وهو موصوف بصفة ما أو مضاف إلى غيره بعلامة ما . وبعبارة أخرى نقول ان الأشياء الفردية تقع في أنواع ، وإن العالم فيه التكرارات والمتشابهات ؛ ومن الواضح أن هناك حدوداً عامة وأن هذه الحدود ذات معانٍ ، ولكن هل يتبع ذلك أن توجد بالفعل أشياء هي بمثابة معاني الحدود العامة ؟ أليس في وسعنا أن نقول بأن هناك مجموعة من الأشياء ، أعني من الموضوعات العينية ، تكون الحدود المفردة على علاقة بها بطريقة ما (كأن تمثل كل منها شيئاً بعينه) وتكون الحدود العامة على علاقة بها بطريقة أخرى (كأن تنطبق كل منها على أشياء كثيرة) ؟ والصعوبة التي تعترض هذا الرأي (وهو إحدى صيغ المذهب الاسمي) هي أنه يمكننا أن نستخدم الحدود العامة استخداماً صحيحاً دون أن نكون قد علمنا من قبل بجميع ما تنطبق عليها تلك الحدود من أشياء ؛ أى أن هناك مجموعات من الأشياء حيث تكون بعض أعضاء المجموعة ممثلة لسائرهما. وإن النظريات الوضعية لهي بمثابة محاولات لتفسير هذه الحقيقة الغريبة الهامة ، فالمعنى الكلى الحملي هو الجانب المشترك بين أعضاء المجموعة الطبيعية التي من هذا القبيل .

أما وجود الكليات الصورية فيدافع عنه على أساسين يتصل كل منهما بالآخر ، وهما الإشارة المجردة والصدق الضروري . فبعض العبارات الصادقة مثل (« $2 \times 2 = 4$ » و « ان مرض السيل يتناقض ») لا يشير إلى أشياء معينة بل إلى وجودات لا هي في المكان ولا هي في الزمان ؛ ومع ذلك فإن ما تشير إليه العبارة الصادقة لا بد أن يكون موجوداً، زد على ذلك أن هناك بعض أنواع من الصدق نعلمها علم اليقين بمجرد الاستعانة بالعقل وبدون أى ملاحظة للعالم المكاني الزماني (من هذا القبيل « ا ب ج = ج ب ا » و « الأحمر لون ») وحينئذ قد ينظر إلى الكليات على أنها مادة موضوع البحث بالنسبة إلى المعرفة القبلية أو الضرورية ؛

وعندئذ يكون استخدام الإنسان لعقله معناه النظر في تلك الكليات واستخراج ما فيها من كفيات وعلاقات بحكم الضرورة . والدليل (على وجود الكليات) المستمد من الحمل يلقي في الوقت الحاضر اهتماماً أكبر مما يلقي الدليل المستمد من الإشارة المجردة والمعرفة الضرورية ، ذلك لأن الرأي يشيع اليوم بأن جميع أنواع الإشارة المجردة ظاهريية فقط ، وأن مبدأ الإشارة لا ينطبق على أنواع الصدق الضرورية ، ولا بد للقضايا الاتفاقية ذات الموضوعات المجردة من أن تشير إلى الأشياء الموجودة وجوداً خارجياً إذا ما كانت صادقة ، بيد أن ما تشير إليه وما تفترض وجوده بهذه الإشارة ان هو إلا أشياء متعينة بألوفة ، فعبارة « ان مرض السيل يتناقض » تشير في الواقع إلى مرض السيل لا إلى المرض ذاته ، وإنها لطريقة اصطلاحية في الكلام - وقد تكون مضللة - نريد بها أن نقول « ان عدد المصابين بالسيل هذه الأيام أقل منه فيما مضى ». أما القضايا الضرورية فإنها لا تشير إلى شيء ، ذلك لأنها تعتمد في صدقها لا على وجود أي شيء بعينه ، بل على معاني الألفاظ التي تستخدم للتعبير عن هذه القضايا ، فمثلاً قولنا « زوج ماري منزوج من ماري » عبارة ضرورية الصدق سواء أكانت ماري متزوجة أو غير متزوجة .

وأشهر رأي يصف قدرتنا على تطبيق الحدود الحملية العامة على الأشياء ، وهو رأي لم نذكره فيما سبق ، هو المذهب الواقعي أو بمعنى أقل ابهاماً هو المذهب الواقعي التصوري . وبناءً على هذا المذهب نستطيع أن نطبق أحد هذه الحدود العامة على كثير من الأشياء لعلمنا بالخاصة المشتركة بينها؛ هذه الخاصة المشتركة لا يمكن أن توجد في مكان وزمان لأنها ان هي وجدت في مكان وزمان لزم عن ذلك موقف مرفوض منطقياً ، وأعني به أن تكون تلك الخاصة المشتركة في عدة أمكنة مختلفة دفعة واحدة في وقت واحد ، وفضلاً عن ذلك يلزم كذلك أن يكون هناك خواص كثيرة من هذا القبيل في عدة أمكنة في وقت واحد . وتقترح هذه

سريه ان سميت يصل الى العقل مباشرة بطريقة لا يمكن قبولها بسهولة ، كما أنها نظرية معيبة عيبا صوريا مشتركا بين جميع النظريات التي تتناول الكليات ، وهى أنها يبدو تولد نوعا من الوقوع فى الدور الى ما لانهاية ؛ فيمكننى أن أقول عن هذا الشيء الجزئى انه صلب لأننى على علم بالمعنى الكلى المجرد « صلابه » ، وعلى علم أيضا بحقيقة كون المعنى الكلى يكمن فى الشيء ؛ بيد أننى لكى أدرك هذه الحقيقة التى تقول بكمون المعنى الكلى فى الشيء لابد لى من أن أكون على علم بكمون الكلى. المجرد وهلم جرا . وهذا العيب الموجود فى المذهب الأفلاطونى والذى صيغ لأول مرة فى محاوره بارمنيدس **لأفلاطون** ، أدى بأرسطو الى القول بأن الكليات لم تكن مجردة ولا « منفصلة » عن الأشياء التى تكمن فيها تلك الكليات ، وانما هى موجودة مع الأشياء الجزئية فى عالم الزمان والمكان المعروف . ومعنى هذا الرأى فيما يظهر هو أن الصلابه شيء هائل مؤلف من شذرات ، يبدو هنا وهناك وفى جميع أرجاء المكان ، واذا كان ذلك كذلك فهو رأى لا يلائم الا قليلا المهمة النظرية التى جاء ليؤديها ، وذلك لأن الناس الذين يعرفون معنى كلمة « صلب » معرفة جيدة تماما انما يكونون على علم بالقدر اليسير من مجموع الصلابه ، لكن حسبهم أن يعرفوا معنى كلمة « صلب » ليعرفوا مم تتكون الصلابه فى الجزء الذى لم يصادفوه منها . وعلاوة على ما تقدم فان الكليات التى ليس لها أفراد تشير اليها مثل « عفريت » و « البابا الذى هو امرأة » ، لابد أن تكون واحدة ، كما أن الحدين الكليين من هذا القبيل يكونان متحدين فى المعنى ، مع أنه من الواضح أن الأمر ليس كذلك .

والبديلان التقليديان للمذهب الواقعى هما **المذهب التصورى** الذى يقرر أننا انما نطبق الحدود العامة على ما يجد من الأشياء باستخدامنا لمعيار عقلى ما كان يكون صورة ذهنية أو مفهوما، والمذهب الاسمى وهو الرأى القائل بأن الأشياء التى ينطبق

عليها الحد العام ليس لها جانب تشترك فيه سوى أن الناس يطلقون عليها هذا الحد العام . والأغلب أنه فى مجال التطبيق لا يؤخذ بأى من هذه النظريات وحده وبكل قوته ؛ فبغير أساس ما فى طبيعة الأشياء نفسها التى تكون موضوع البحث ، فان التطابق العام بين مفاهيم الناس المختلفة وبين الممارسة اللغوية انما يكون معجزة لا سبيل الى تفسيرها . وهكذا يقول التصوريون من أمثال **أبيالارد ولوك** بأن المفاهيم تقوم على أوجه الشبه بين الأشياء ، ويفسر الاسميون من أمثال **هوبز** وكثير من الفلاسفة المعاصرين تطبيق الحدود العامة على مسمياتها بما يكون بين تلك المسميات من أوجه الشبه ؛ وهو شبه اما أن يكون قائما بين بعضها والبعض الآخر ، أو بينها كلها وبين شيء ما يتخذ معيارا أو عدة أشياء ، ويقول الواقعيون انه مادام التشابه هو نفسه معنى كلى فلن تكون هذه التعديلات أكثر من المذهب الواقعى نفسه تنكر بقناع .

واذا استثنينا المذهب الاسمى الخالص خلوصا مطلقا فان جميع النظريات الخاصة بالكليات معرضة للوقوع فى مغالطة الدور ، لكن ذلك لا يعنى أن ما تقوله تلك المذاهب باطل وانما يعنى بالأحرى أن ما هو فى الحقيقة تكرر فى كلمات أخرى للحقيقة المحيرة ، حقيقة تطبيق الحدود العامة مرارا ، قد فسر تفسيراً سيئاً اذ ظن أنه شرح لهذه الحقيقة ؛ فلأن نقول ان فى مقدورنا أن نعرف الأشياء الصلبة على أنها صلبة لأن لها جميعا الصفة المشتركة التى تجعلها صلبة ، أو لأنها تقع تحت مفهوم الصلابه انما هو قول لا ينبىء بجديد ، فكونك على علم بالصفة المشتركة أو أن لديك مفهومها معناه ببساطة أنك تعرف كيف تستخدم الحد العام فى معرفة الأشياء وتصنيفها أولا وقبل كل شيء .

السكندى : أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، ولد بمدينة الكوفة فى أوائل القرن

التاسع الميلادي (حوالى سنة ٨٠٣ م) وهو من قبيلة كندة ، أى أنه من أصل عربى ، ولذلك لقب بفيلسوف العرب ؛ وكان أبوه أميراً على الكوفة . وقد حصل الكندى علومه - فيما يظهر - فى البصرة ثم فى بغداد ؛ وقد شغل بترجمة كتب اليونان الى العربية ، وبتهذيب ما كان يقوم غيره بترجمته من تلك الكتب ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى « أوثلوجيا أرسطوطاليس » ؛ واشتغل الكندى فى قصر الخلافة ببغداد منجماً أو طبيباً ، غير أنه أقضى آخر أيامه من القصر .

كان الكندى ملماً بعلوم عصره ، وكان ينزع فى آرائه الكلامية نزعة المعتزلة ، ومن المسائل التى كتب فيها بصفة خاصة قدرة الانسان على أداء فعل ما ، هل هى توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكذلك كان يقول بالعدل والتوحيد اللذين هما أميز ما يميز المعتزلة ؛ وحاول التوفيق بين النبوة والعقل ، وقارن بين الملل المختلفة مقارنة انتهت به الى أنها مجمعة على الاعتقاد بأن العالم صادر عن علة أولى واحدة أزلية ، هى الله .

ومدار فلسفة الكندى - شأنه فى ذلك شأن معاصريه - هو الرياضيات والفلسفة الطبيعية ، وعنده أن الانسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات ؛ وقد طبق الرياضيات فى بحوثه الطبية وفى دراسته للموسيقى ، فكلما الطب والموسيقى يقوم على التناسب الهندسى ؛ فالأدوية قوامها تناسب فى الكيفيات الأربع : الحار والبارد والرطب واليابس .

ذهب الكندى الى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله فى العالم إنما يكون بوسائط كثيرة ، فالأعلى يؤثر فيما دونه ، أما المعلول فلا يؤثر فى العلة ، لأنها أرقى منه فى مرتبة الوجود ، وكل ما يقع فى الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمخلول ، ونستطيع من معرفتنا بالعلل أن نتنبأ بالمستقبل ؛ هذا الى أن كل موجود فى الكون يعكس سائر الموجودات كأنه مرآة لها ، فاذا عرفت موجوداً

واحداً عرفت بقية العالم ، وهو رأى جد شبيهه بنظرية ليبنتز فى الجواهر الروحية (الموناد) .

والكندى ذو مذهب عقلى ، اذ يرى أن وجود المادة مرهون بتصورها فى العقل ، على أن ثمة مرحلة وسطى تقع بين العقل الالهى من جهة والعالم المادى من جهة أخرى ، وتلك هى النفس التى عنها صدرت الأفلاك كما فاضت عنها النفس الانسانية ؛ ويذهب الكندى الى أن النفس الانسانية جوهر بسيط خالد ، هبط من عالم العقل مزوداً بذكريات من حياته فى ذلك العالم ؛ فالنفس الانسانية من حيث جوهرها مستقلة عن مادة الجسم ، لكنها مقيدة بمادة الجسم من حيث أفعالها لأن الجسم هو وسيلة الأداء ؛ واتصال النفس بالجسم مصدر ألم لا ينقضى لأنه مصدر رغبات كثيرة لا سبيل الى تحقيقها ، فمن شاء نعيماً مقيماً وجب عليه أن يستغرق فى تأملاته العقلية وفى طلب العلم وفى تقوى الله .

ونظرية المعرفة عند الكندى ثنائية ، فبوساطة حواس الجسم ندرك الجزئيات ، وبالعقل ندرك الكليات - أى الأجناس والأنواع ؛ والعقل عند الكندى ينقسم أربعة أقسام : أولها العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو الله أو العقل الأول ، وهو علة كل معقول فى الوجود ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الانسان بالقوة ؛ وثالثها العقل بالملكة أى أنه هو الذى فى نفس الانسان بالفعل ، ويستطيع استعماله متى أراد ، كقدرة الكاتب على الكتابة ؛ ورابعها عقل هو فعل تبين به النفس عما هو فيها بالفعل ، وهذا هو فعل الانسان ذاته ، بخلاف خروج العقل من القوة الى الفعل لأنه يكون من فعل الله ؛ ومعنى ذلك أن كل ما نعرفه عن الموجودات هبة من الله ؛ بعبارة أخرى نقول ان ما يؤديه الانسان من عمل فهو من عنده لأنه متعلق بالعالم المحسوس ، وأما ما عند الانسان من علم فهو فيض من الله .

ثوابت • ولفسد أوجز كواين هذه القاعدة في الصياغة القائلة : « لأن يكون الشيء موجودا معناه أن يكون قيمة لمتغير » ، وبناء على هذا المعيار فإن من يقبل مثلا العبارة القائلة بأن « بعض الكلاب بيض » (أو بالمصطلح المنطقي الشائع « هناك س من الأشياء بحيث يكون س هذا كلبا لونه أبيض ») أقول ان من يقبل عبارة كهذه فأنما يلتزم بالاعتقاد في وجود الأشياء التي هي الكلاب، ولكنه بذلك لا يلتزم بالاعتقاد في وجود الكليات الأفلاطونية مثل الكلية ؛ وان ميول كواين الفلسفية ل تمنعه من قبول وجود الكليات وجودا فعليا • وعلى أية حال فبالرغم من محاولته إعادة بناء الرياضيات على نحو يوائم فيه بينها وبين ميوله نحو المذهب الاسمي ، فمن المسلم به أنه لم يكن موفقا في ذلك ولو أنه لم يرفض استخدام الدعاوى الأفلاطونية في المنطق حين وجد أنه لا غناء عنها لأبنيتها الصورية •

ولقد عارض كواين كذلك التفرقة المألوفة بين العبارات التركيبية (وهي العبارات العرضية أو التجريبية على وجه التقريب) والعبارات التحليلية (أو الضرورية) على أساس أن هذه التفرقة لا تتضح - بأى معيار من المعايير المقترحة - لتمييز ما هو تحليلي من سواء ؛ وعلى ذلك فإن القوانين الحسابية ، تبعا لما ذهب إليه كواين ، لا تختلف كثيرا عن القوانين الفيزيائية اختلافا يكون أساسه طابعها الضرورى ، فكل الطرازين من العبارات قد يكون مصيره أن تتخلى عنه اذا ما ظهر من الشواهد ما يفنده تفنيدها ظاهرا ، وان يكن ذلك أبعد قبولا بالنسبة لقوانين الحساب عنه بالنسبة الى القوانين الفيزيائية ؛ وعلاوة على ذلك فإن كواين يعتقد أن نسق الفروض بأكمله - بما فى ذلك نسقات المنطق ، أعنى النسق الذى ترد فى سياقه عبارة بعينها - هو الذى يمكن أن يكون موضوعا لاختبار تجريبي • ولذلك فقد وجه النقد الى أشياع نظرية تحقيق المعنى (تحقيقا يعتمد على الخبرة الحسية) اذ يعتقد أنهم ضلوا فى محاولاتهم

لقد جعل الكندى مثله الأعلى فى الفلسفة هو سقراط ، وقد ألف كتبها كتيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وحاول التوفيق بينه وبين أرسطو؛ على أن الماثور عن الكندى هو أنه أخذ بالفلسفة الأرسطية ؛ فلم يكتف بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول اصلاحه وشرحه •

كواين ، ويلارد • ف ١٠ : (١٩٠٨ -)
ولد فى أكرون بولاية أوهايو ، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد ؛ منطقي رياضى ممتاز ، ومن المهتمين اهتماما كبيرا بفلسفة المنطق العامة ونظرية المعرفة • تتناول مؤلفاته الصورية الحالية فى المنطق مشكلات شديدة التنوع وعلى درجة كبيرة من الفنية ؛ والأغلب أن أشهر اضافاته فى هذا الميدان من ميادين البحث وأبلغها تأثيرا هو الصورة المنقحة لرد الرياضيات الى المنطق ، وهو رد كان قد قام به كل من **هوايتهد ورسيل** فى كتابهما « برانكيا ماثماتكا » • وقد حصل كواين على هذه الصورة بادخاله وسائل جديدة هامة قصد بها - بين ما قصد اليه - تجنب مزاعم كثيرة هى موضع نقاش ، مزاعم وردت فى كتاب « برانكيا ماثماتكا » •

ومهما يكن من أمر فإن الكثير من اضافات كواين الفنية فى المنطق الرياضى كان الدافع اليه اعتبارات فلسفية عامة ، فهو بخلاف كثيرين ممن درسوا الموضوع يعتقد بأن المنطق الصورى محايد من الناحية « الوجودية » مادام النسق المنطقي عنده يلزمنا بأن نقبل بعض أنواع بعينها من الكائنات (مثال ذلك الافراد المتعينة كالأشياء الفيزيائية ؛ أو الكائنات المجردة كالصفات والصفات) ولهذا فقد اقترح معيارا لتحديد نوع الوجود المفترض سلفا فى أية عبارة • وخلافا للآراء التقليدية برهن كواين على أن الوجود (مثال ذلك أنواع الكائنات التى يفترض وجودها سلفا) لا تحدده أسماء الأعلام التى قد ترد فى عبارة ما ، بل يحدده فيها أنماط المتغيرات التى قد نضع مكانها



کونت ، اوجست (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷)

تحديد معنى العبارات وهي فرادى على أساس ما نزعها لها من دلالة حسية .

كوك ولسون : انظر ولسون ، جون كوك .

كولنجوود، روبين جورج : (١٨٨٩-١٩٤٣) ، فيلسوف انجليزى ، قضى حياته العاملة بأكملها فى أكسفورد طالبا لم يتخرج بعد فى أول الأمر ، ثم زميلا فى كلية بيمبروك ، وأخيرا أستاذا للميتافيزيقا . ولقد كان - بالإضافة الى اتخاذه الفلسفة حرفته الرئيسية فى حياته - حجة ذائع الصيت فى حفريات وتاريخ بريطانيا فى العصر الرومانى .

كان كولنجوود فيلسوفا أصيلا غاية الأصالة ، والأسلوب الجرىء الحى الذى يصوغ فيه مواقفه الفكرية يجعل منه محركا للفكر مثيرا حتى بالنسبة لمن لا يتفق معه من القراء ؛ ويبدو أن آراءه - على عكس مقالته فى كتابه « ترجمة حياتي » - قد تعرضت لتغير كبير (انظر فى هذا الصدد المقالة الممتازة التى كتبها ناشر كتاب « فكرة الطبيعة ») ؛ فلأن آراءه قد تعرضت لتغير كبير ، بالإضافة الى ما يتمتع به من أصالة ، كان من الصعوبة بمكان أن نقدم عرضا موجزا لآرائه . وهو وإن كان قد تربى على تعاليم مدرسة أكسفورد الواقعية التى كان يتزعمها **كوك ولسون وبرتشارد** ، قد انقلب فى وقت مبكر من حياته على هذه التعاليم ليعتنق موقفا أقرب الى التعاطف مع **المثالية** ؛ ففى كتابه « مقالة فى المنهج الفلسفى » (١٩٣٣) - وهو الكتاب الذى لعله أفضل كتاباته الأولى - ذهب الى أن الفلسفة فى صميمها عقلية ونسقية ، وهى محاولة لصياغة المعرفة البشرية فى صورة نسقية ؛ لكنه أكد أن هذا النسق ليس الا ارتفاعا بالمعرفة التى سبق لنا تحصيلها فى صورة دنياء الى صورة عليا من المعرفة ؛ من هنا كان على الفلسفة الأخلاقية أن تعرض - فى صورة نسقية عقلية - معتقداتنا الأخلاقية فى صورتها الراهنة بحيث

ترفعها الى صورة أعلى دون أن تعارضها أو تضيف اليها . أما الرأى الذى يسوقه كولنجوود فى هذا المؤلف ، فهو أن السمة المميزة للفلسفة هى أنها تعمل مستعينة بمدرجات عقلية متداخلة على نحو لا نلمسه فى العلم ، وأن هذه السمة تضافى على الفلسفة طابعها الخاص وتتيح لها مناهجها الخاصة فى الحجاج . بيد أن كولنجوود فى فترة تالية من حياته أصبح أميل الى الشك ، ففى كتابه « مقالة فى الميتافيزيقا » (١٩٤٠) - وهو فيما يبدو استمرار « مقالة فى المنهج الفلسفى » - يتخلى عن الرأى القائل بأن للفلسفة طابعا مميزا ويعدها بالأحرى جزءا من التاريخ ؛ وهنا لا تقوم الميتافيزيقا الا بمهمة تاريخية محضة هى كشف الافتراضات المطلقة للفكر البشرى فى فترة تاريخية بعينها ، واذن فعلينا أن نضيف فى مستهل أية عبارة ميتافيزيقية تتخذ الصورة التقليدية « الشارة الميتافيزيقية » التالية : « كان من بين الافتراضات المطلقة للفكر فى فترة كذا وكذا أن ... » ، ويبدو أن أى تقويم لمزايا هذه الافتراضات أمر محال . وهكذا اتخذ كولنجوود - حين جعل الفلسفة والتاريخ شيئا واحدا - موقفا شبيها بموقف كروتش الذى أسبغ على اهتماماته التاريخية والفلسفية وحدة ظاهرية ؛ على أن النماذج التى يتقضى فيها كولنجوود الافتراضات المطلقة فى آخر كتاب « مقالة فى الميتافيزيقا » وفى كتابه « فكرة الطبيعة » هى فى حد ذاتها على قدر كبير من الأهمية .

وآراء كولنجوود فى طبيعة التاريخ على قدر كبير من الأهمية ، وإن كان قد عبر عنها فى مقالات تتفاوت فى قيمتها (انظر كتابه « ترجمة حياتي » وكتابته الذى نشر بعد موته بعنوان « فكرة التاريخ ») . وهو يبدى احتقارا شديدا للتاريخ كما يكتب بطريقة « القص واللصق » ، ويأخذ مأخذ الجد الرأى القائل بأن التاريخ هو تاريخ للفكر البشرى وأن مهمة المؤرخ هى أن يحيا من جديد أفكار من يتناولهم بالدراسة من الناس . وقد كان كولنجوود واحد ممن أسهموا فى

المحاضرات بسبب مرضه العقلي . وفى العام التالى حاول أن ينتحر غرقا فى نهر السين ؛ لكنه عاد فى عام ١٨٢٩ فاستأنف محاضراته العامة التى نشرت فى ستة أجزاء فى الفترة من عام ١٨٣٠ الى عام ١٨٤٢ بعنوان « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » ، وهذا هو مؤلفه الرئيسى ، وفيه يبسط نظريته فى المعرفة وفى العلوم، ويضع أسس العلم الجديد الذى أسماه فى بادىء الأمر «الفيزيكا الاجتماعية» ثم أسماه بعد ذلك «علم الاجتماع» . والدعوى الأساسية التى يطرحها كونت فى هذا المؤلف للبحث هى أننا ينبغي أن ننصرف عن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعى فيما وراء هذا العالم ، سواء حاولنا ذلك بناء على أساس لاهوتى أم على أساس طبائع أو ماهيات ميتافيزيقية، وذلك فى سبيل المنهج العلمى الذى يربطه وقائع الملاحظة بعضها ببعض . وهو يرى أن العلوم الوضعية قد تطورت على نحو مطرد ، بحيث كانت العلوم الأولى فى سلسلة التطور أساسا يقوم عليه ما تلاها من علوم ، من هنا كان ترتيب العلوم الذى يضعه على نحو تصاعدى من حيث درجة التعقيد كما يلى : الرياضيات فالفلك ، والفيزيكا والكيمياء ، فعلم الحياة (الذى يضمه علم النفس) ، ثم يبقى بعد ذلك علم الاجتماع ، وهو العلم الذى يزعم كونت أنه مؤسسه . وعلم الاجتماع كما يتصوره يتكون من الجانبين السكونى والحركى للمجتمع (الاستاتيكي والديناميكي) فاما فيما يتعلق بالنوع الأول، فقد رأى أن العناصر الاجتماعية مرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا فى «وفاق اجتماعى» بحيث يستحيل أن يتغير جزء من أجزائه تغيرا جذريا دون أن تترتب على ذلك آثار خطيرة على المجتمع بأكمله؛ وأما فيما يتعلق بالنوع الثانى ، فقد رأى كونت أن التطور العقلي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعى ، وأن المجتمع الانسانى بناء على ذلك يمر بنفس المراحل اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية الوضعية التى تمر بها العلوم؛ وعلى ذلك فقد كانت هناك بادىء ذي بدء مرحلة من الحكم الدينى ، وهى

علم الجمال بإضافات رئيسية وخاصة فى كتابه « أصول الفن » (١٩٣٨) ، حيث يعتنق موقفا شبيها بموقف كروتشه لكنه يدعمه بحجج من عنده، ويستطيع القارئ أن يجد عرضا لآرائه فى علم الجمال فى كتابه « خريطة المعرفة » (Speculum Mentis) الذى نشر فى عام ١٩٢٤ .

كونت ايزيدور - أوجست - ماري -

فرانسوا - اكزافييه : (١٧٩٨ - ١٨٥٧) ، فيليبوف فرنسى ، ولد فى مونبلييه فى ينساير ١٧٩٨ لوالدين كاثوليكين . حصل على مكان فى مدرسة الفنون التطبيقية بباريس فى عام ١٨١٣ ، لكنه كان من صغر السن بحيث لم يصلح لأن يلتحق بها حتى عام ١٨١٤ ؛ وفى عام ١٨١٦ تزعم كونت حركة عصيان قام بها الطلاب ، وكان من نتيجتها أن طرد وبقيّة زملائه فى نفس السنة الدراسية . وفى عام ١٨١٧ أصبح سكرتيرا لسان سيمون الكاتب الاشتراكي ؛ وقد أثر فيه سان سيمون الى حد بعيد ، لكن نظرا لأن كونت كان يفوقه احاطة بالمعرفة العلمية وقدرة على عرض تفكيره، اعتقد بعضهم أنه كان المؤلف الحقيقى لكثير مما نشر باسم سان سيمون فى تلك الفترة . وفى عام ١٨٢٢ ظهر تحت رعاية سان سيمون كتاب كونت « خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم المجتمع » ، وهو يحتوى على الغالبية العظمى من أفكار فلسفته فى صورتها المكتملة ؛ وفى عام ١٨٢٤ تخصص كونت مع سان سيمون واعتزل خدمته . وفى عام ١٨٢٥ تزوج من كارولين ماسان التى التقى بها لأول مرة - كما يقول فى « الملحق السرى » الذى أضافه الى وصيته - حينما كان يفيد من خدماتها وهى بغي .

بدأ كونت فى عام ١٨٢٦ القاء سلسلة من المحاضرات العامة فى « فلسفته الوضعية » ؛ وكان يتابع هذه المحاضرات بعض أقطاب العلم ، لكن كونت اضطر الى الانقطاع عن القاء هذه

مرحلة تقليدية اتسقت فيها السلطة بعد ذلك بين قوة الملوك الدنيوية وقوة الكهنة الروحانية ؛ وفي المرحلة الميتافيزيقية حدث نوع من الفوضى تعرضت فيها كل من السلطة الدنيوية والسلطة الروحانية للهجوم ؛ على أن مرحلة الانتقال هذه تعقبها المرحلة الوضعية حينما يكون رجال العلم قوة روحية جديدة تبقى على الأيام ؛ حينئذ يقام مجتمع منظم على أساس التعاون الذي ستؤدي اليه المعرفة الوضعية بالوقائع الاجتماعية .

كان كونت يأمل أن يشغل منصب أستاذ بمدرسة الفنون التطبيقية ، لكنه لم يحصل بها الا على وظائف دنيا في التدريس وامتحان الطلاب ؛ على أنه قد فقد هذه الوظائف فيما بعد نتيجة لخصوماته المبررة مع ادارة المدرسة . وفي عام ١٨٤٢ انفصل عن زوجته وان كانت لم تنقطع عن متابعتها محاضراته ، وقد رتب له ج . س . مل . وليثريه معونة مالية حتى يتمكن من مواصلة أبحاثه . وفي عام ١٨٤٤ تعرف كونت ب « كلوتيلد دي فو » التي كان زوجها متخفيا من البوليس في بلجيكا ، وما ان عرفها حتى هام بها حبا ، لكنها لم تمنحه الا امتيازات الصداقة ؛ ولقد زعم كونت أنه تعلم على يديها أهمية اخضاع العقل للقلب . واتخذت كتاباته بعد موتها في عام ١٨٤٦ طابعا جديدا ؛ فما كان المجتمع - وفقا لاتجاه فكره الجديد - ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب ، ولكن عن طريق دين دنيوي هو دين الانسانية ، وهو الدين الذي كان من المفروض أن يكون كونت كاهنه الأكبر . ولقد بسط كونت تفاصيل هذا الدين الجديد في مؤلفاته التالية : « النظرة العامة للوضعية » (١٨٤٨) ، و « تعاليم الدين الوضعي » (١٨٥٢) ، والمجلدات الأربعة التي بعنوان « نظام الحكم الوضعي » (ثمة مقالة أخرى كتبها في وقت جد مبكر من عمره بهذا العنوان) التي ظهرت ما بين عام ١٨٥١ وعام ١٨٥٤ . ولقد توفي كونت بعد أن هيا السبل لتخليد العقيدة التي وضعها .

ان كتابات كونت الأخيرة خليط غريب من اللغو والبصيرة النافذة ؛ فهناك من ناحية دين الانسانية بما في ذلك من تفاصيل عبادة الكائن الأعظم (وقد رمز له كونت بصورة الأنثى) في معابد تحتسوى تماثيل نصفية لمن أحسنوا الى الانسانية ، وهناك التقويم الوضعي بما فيه من شهور سميت بأسماء موسى وأرشميدس وفردريك الثاني ، وبما يحتوي من أيام يحتفل فيها بالعظماء من الرجال (وقد ضمنهم كونت - من قبيل العرفان بالجميل - أولئك الأصدقاء الذين سعوا لصالحه دون جدوى بصدد منصب الأستاذية بمدرسة الفنون التطبيقية) ؛ على أننا نجد من ناحية أخرى أن كونت قد أنعم الفكر جادا في الطقوس والمبادئ المذهبية لمجتمع استؤصلت منه المعتقدات والأنظمة الدينية ، ورأى أن المجتمع العلمي قد يصيبه تحلل الفناء اذا لم تتوافر فيه العواطف التي توحد بين أفرادهم . ومن بين ما ارتآه من أفكار أن النشاط العلمي ذاته يتضمن نتائج أخلاقية ، ومن هنا اعتقد أن الخضوع لوقائع الطبيعة (وهذا ما سمي عند فرويد « بمبدأ قبول الواقع ») يكبح جماح الانانية ، وأن التسليم بحجة علمية لذو قرابة تصله بالعدالة ، وأن الفهم قريب غاية القرب من التعاطف . الا أن مبدأه في اخضاع العقل للقلب تسليم بأن في الأخلاق شيئا يفوق ما نحصله من العلم ؛ فهو يرى - في عبارة تذكرنا بهيوم وان كانت تصححه - أن العقل لا ينبغي أن يكون عبدا للقلب بل خادما له . وهكذا قال كونت في بداية حياته العملية أنه ينبغي اقضاء الرغبات والأهداف الانسانية في طلب العلم ، لكنه في ختام حياته انتهى الى أن لأفراد الناس أن يقرروا في أي اتجاه والى أي حد ينبغي أن يطلبوا العلم .

كوندورسييه ، ماري - جان - أنطون - نقولا كازيتا ، ماركيز دي : (١٧٤٣ - ١٧٩٤) ، كان واحدا من بين طائفة الموسوعيين التي اشتهرت في فرنسا ابان القرن الثامن عشر ؛ وكان في وقت مبكر من عمره من مؤيدي الثورة ، لكنه سرعان

ما حكم عليه بالاعدام ، وفر الى مخبأ حيث كتب أشهر مؤلف له وهو « عرض تاريخي لتقدم العقل البشرى » ، ثم قبض عليه وسجن ومات بعد سجنه مباشرة ، ولعله مات مسموما . كان كوندورسييه متعدد الجوانب ، فقد كتب يؤرخ لحياة فولتير وتيرجو ، وكتابه « مقالة فى تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل برأى الأغلبية » (١٧٨٥) وثيقة هامة فى تاريخ نظرية الاحتمال . لكنه لم ينل أكبر جانب من شهرته الا بوصفه فيلسوفا نظريا من فلاسفة التقدم ؛ فقد كان يؤمن بأن هناك طبيعة بشرية لا يعرض لها التغير ، ومبادئ أخلاقية ثابتة مستمدة من هذه الطبيعة ومستقلة عن العادات والدين (وقد كان عدوا رهيبا له) ، فالتقدم اذن أمر يتعلق باصلاح المؤسسات الاجتماعية والتربية . وقد ميز كوندورسييه عشر فترات مر بها المجتمع الانسانى ، وهى تبدأ بالانسان الصياد ، فالانسان الرعوى ، فالانسان الزراعى ، والمرحلة الثامنة هى مرحلة الثقافة العلمية التى بدأت فى القرن السادس عشر ، وانتصار هذه الثقافة يضمن امكان التقدم غير المحدود فى المستقبل وضرورة حدوثه ، أما الفترة التاسعة فقد بدأت بالثورة الفرنسية ، والفترة العاشرة لم تزل فى حيز المستقبل . ولقد اعتمد كوندورسييه فى فكرته عن التقدم غير المحدود على تمثيل بالعلوم ؛ فعلى الرغم من أن العقل البشرى محدود بحكم طبيعته ذاتها ، الا أنه من الممكن أن يحدث دائما تطور فى الرياضة وغيرها من العلوم ، وعلى هذا النحو أيضا لا يقتضى التقدم غير المحدود فى الأمور الانسانية أن تكون الطبيعة البشرية كاملة . وقد تعرضت هذه الآراء التى كانت ذات أثر كبير فى الوقت الذى قيلت فيه ، لهجوم عنيف شنه عليها مالثوس وآخرون من مدرسته فى القرن التاسع عشر .

كوندياك ، ايتيين بونو دى : (١٧١٥ -

١٧٨٠) ، ولد فى جرينوبل بفرنسا ، وانضم الى سلك الرهبان فى سن مبكرة ، واتصل فى باريس

بميدرو وغيره من الموسوعيين الذين تأثر بهم الى حد كبير ، كما صادق روسو لمدة طويلة . بدأ كوندياك تلميذا للوك ، وهو الذى كانت فلسفته شديدة الذیوع بين صفوة المفكرين بفرنسا فى ذلك العهد ، وهو فى كتابه الأول « مقالة فى مصدر المعارف البشرية » يكتفى فى أغلب الأحوال بأن يتابع آراء لوك ؛ لكنه فى مؤلفه الرئيسى - وهو المؤلف الذى تقوم عليه شهرته - بعنوان « رسالة فى الاحساسات » الصادر فى عام ١٧٥٤ يتقدم فى اتجاه تجريبي الى أبعد مما وصل اليه لوك فى كل ما ذهب اليه . فليست جميع أفكارنا وحدها مستمدة من الاحساس ، بل ان جميع قوى العقل ليست الا تحولات تنتاب احساسات الحواس ، فهى احساسات متحورة ؛ فالذاكرة - على سبيل المثال - ليست سوى أثر لاحق لاحساس سابق ، والانتباه هو انشغال الوعي باحساس واحد بحيث يقضى غيره من الاحساسات . ويستعين كوندياك على شرح مذهبه بحيلة هى أنه يتخيل تمثالا يوهب الحواس على مراحل ، فيوهب الشم أولا ، فاللمس ، وهلم جرا ، وبهذا يستطيع أن ينظر فى الدور الذى تسهم به كل حاسة بمعزل عن الحواس الأخرى . ومن المهم لمذهبه أنه يرى أن الاحساسات تثير اللذة والألم عندما تتنبه الحوافز التى تتكون منها حاجات الانسان وغرائزه وعاداته .

هذا المذهب الذى يشرحه كوندياك برشاقة وبساطة ووضوح قد أحرز نجاحا كبيرا فى فرنسا فى ذلك الحين ، حيث حل محل محل الديكارتيية فى الديون لكن آراءه كان لها تأثير أبقي فى بريطانيا ، وهذا راجع الى حد كبير الى تأثيرها على جيمس مل وهربوت سبنسر .

كوهن ، موريس . و : (١٨٨٠ - ١٩٤٧) ،

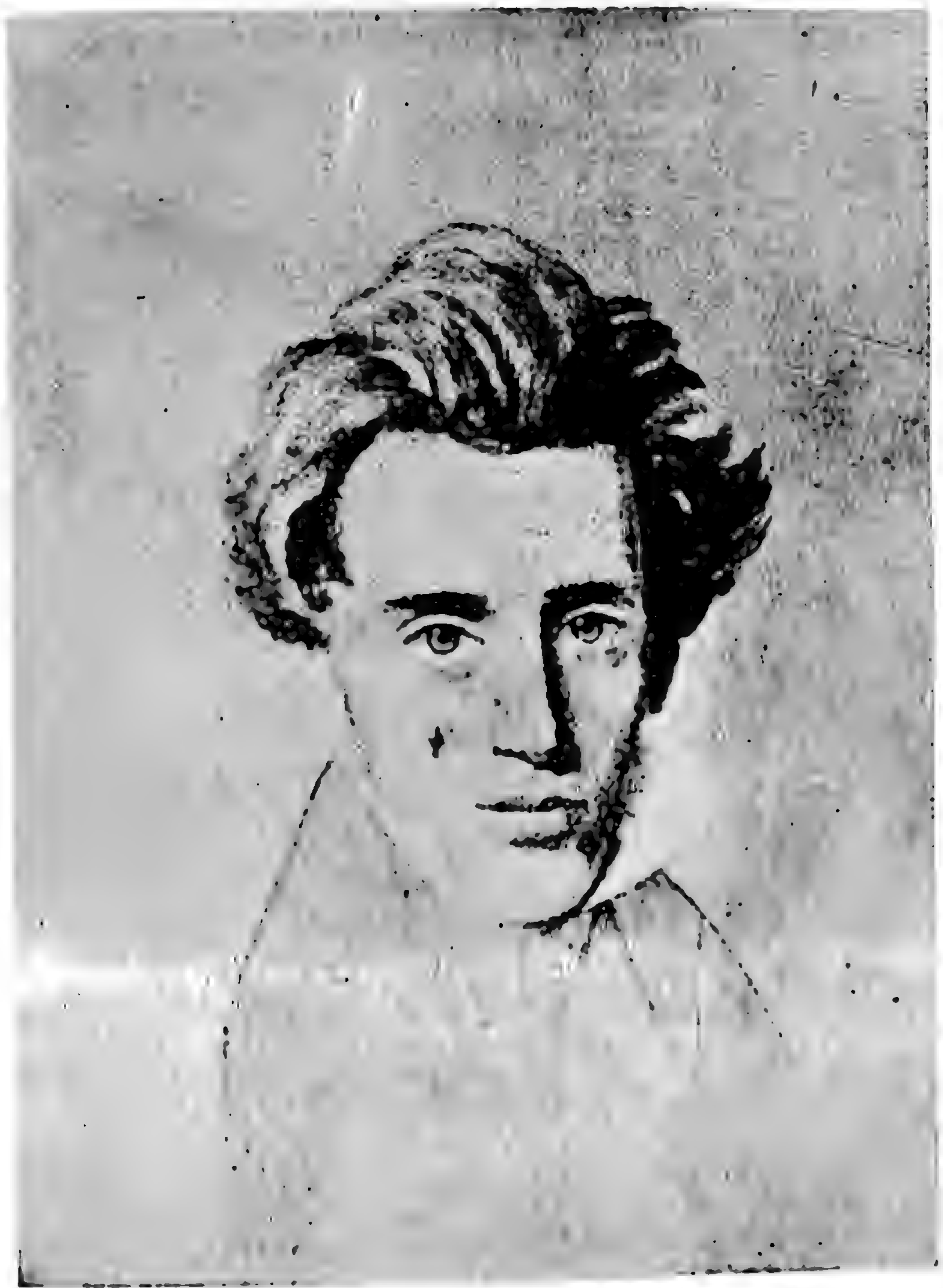
ولد فى روسيا ، وهاجر الى الولايات المتحدة صبيا ، واشتغل بتدريس الفلسفة فى كلية مدينة نيويورك منذ عام ١٩١١ حتى تقاعده ؛ كان واحدا من أكثر العقول الفلسفية فى جيله



كوندياك ، ايتيين (۱۷۱۵ - ۱۷۸۰)



کوندورسیه ، مارکیزدی (۱۷۴۳ - ۱۷۹۴)



کیرکبارد ، سورین (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵)

مضاء وتضلعا فى الثقافة، وقد كتب فأفاض القول فى المنطق، وفى فلسفة العلم ، وفى فلسفة الاجتماع والقانون ، وفى تاريخ الفكر . وكثير من تلامذته الذين تأثروا به قد شقوا لأنفسهم فى الآونة الأخيرة ميادين للعمل لا باعتبارهم أساتذة فحسب ، ولكن باعتبارهم أعضاء بارزين فى سلك القانون والقضاء الأمريكى أيضا .

كان كوهن ينزع فى نظريته العامة منزعا طبيعيا صريحا، وكان ممثلا نشيطا للنزعة التحررية (الليبرالية) التى تصورنا إيانا بالتحليل العقلى . وقد رفض كل ضرب من ضروب تفسير الكون ووضع الإنسان فيه تفسيراً غيبيا أو بالرجوع الى سلطان غير سلطان العقل ؛ وقد وجه نقدا لاذعا للنزعة العقلية القبلية سواء كانت من النوع الليبنترى أو الكانتى أو الهيجلى ، وشن جدلا امتد طيلة حياته ضد الاتجاهات السائدة (وخاصة فى الفلسفة الاجتماعية والقانونية) التى ترمى الى أن تفض مسائل من مسائل الواقع العيى أو من سياسته على أساس اعتبارات شكلية محضة ؛ لكنه أسهم مع ذلك فى إقامة المبادئ الأساسية لنزعة واقعية فى الفلسفة كان يناصرها وسمل فى المرحلة المبكرة من تفكيره ، حينما رأى - متفقا مع هذا الأخير - أن الفلسفة شأنها شأن العلوم لا تستطيع أن تحرز تقدما عقليا يذكر ما لم تتناول على نحو مجزأ مشكلات قد صيغت صياغة محددة واضحة . وكان كوهن ناقدا لا يكل للتجريبية الحسية (أو الهيومية) التى كان يعدها مطابقة للوضعية؛ وذلك على أساس أن ما فيها من نزعة اسمية ضمنية لا يتفق - من ناحية - مع الحقيقة الواقعية البينة ، وهى أن من الممكن الكشف عن التركيبات العلاقية الموضوعية فى تيار الوجود المتدفق ، وعلى أساس أنها - من ناحية أخرى - تسمى فهم طبيعة التجريدات (أو التركيبات النظرية) ودورها فى البحث العلمى .

وكان كوهن يعتقد أن حقائق المنطق لا تدور

حول العمليات الفيزيائية ولا العمليات النفسية ، ولكنها تقرر الوقائع الثابتة المطلقة التى تتمثل فى كل الأشياء الممكنة ؛ يضاف الى ذلك أنه فسر قوانين العلوم الوضعية بأنها تعبيرات عن علاقات لا تحتفظ بثباتها الا تحت أنواع خاصة من التغيرات وفى مجالات بعينها محدودة فحسب . ومن هنا ذهب الى أن العبارات التقريرية ليست على أكثر تقدير الا عبارات عرضية الصدق ، وهى بحكم طبيعتها ذاتها لا تصلح برهاننا عقليا خالصا ؛ وعلى هذا الأساس رأى أن هناك « تقاطبا » أساسيا بين ما أسماه بالعناصر العقلية والعناصر التجريبية فى الوجود . وتتضمن كتاباته انتقادات جريئة للفلسفات التى تتجاهل هذه العناصر كما تتجاهل غيرها من الجوانب القطبية فى الطبيعة ؛ وقد عرض كوهن مبدأه هذا فى « التقاطب » فى كتابه الضخم « العقل والطبيعة » (١٩٣١) الذى يتضمن - الى جانب ما فيه من نقد لاهوادة فيه للتيارات المعادية للعقل فى الفلسفة المعاصرة - عرضا عاما للمنهج العلمى ، وتحليلات عديدة لمشكلات فلسفة تنشأ نتيجة للمادة الوافرة التى تقدمها الرياضيات والفيزيكا وعلم الحياة والعلوم الاجتماعية والنظريات الأخلاقية .

كيركجارد ، سورين آباي : (١٨١٣ - ١٨٥٥) ، فيلسوف دنماركى وأديب ولاهوتى ؛ وقد ينازعه البعض حقه فى لقب « فيلسوف » ، غير أن مؤلفه الفلسفى الرئيسى « الحاشية الختامية غير العلمية » الذى كتبه عام ١٨٤٦ حين كان فى الثالثة والثلاثين من عمره ، يظل اسهاما عظيم الأهمية فى نظرية المعرفة . وإذا كان هذا الكتاب يتطلب أن تأتى قراءته عقب الامام بعداء كاتبه للمدرسية الهيجلية المنحلة التى سادت الفلسفة الدنماركية فى عصره ، فانها تدعو أيضا الى المقارنة المثيرة فى تطبيقها للمنهج غير المباشر ، وفى محاولتها الافصاح عما لا سبيل الى الافصاح عنه ، أقول انها تدعو الى المقارنة فى هذا بكتاب « البحوث الفلسفية » لفتجنشتين .

(ل)

لوقيبوس : من المحتمل أنه مواطن من مدينة أديرا ببلاد الاغريق ، عاش في حوالى منتصف القرن الخامس قبل ميلاد المسيح . وعلى الرغم من أهميته العظمى باعتباره أول من وضع النظرية الذرية ، فإن شخصيته غامضة لا نعرف عنها الكثير من التفاصيل ، ولم يبق من عمله كله غير جملة واحدة مشكوك في صحة نسبتها اليه . وتشير أقدم مراجعنا الى لوقيبوس عادة في معرض الحديث عن ديموقريطس ؛ فمن المحال أن نحدد اذن الاسهام الاصيل لكل منهما . وأيا كان الأمر، فإنه مما لا يتجافى مع العقل أن نعتقد أن لوقيبوس كان يجرى على سنة الفلاسفة الملطيين الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم فيما قبل سقراط ، غير أن نظريته مصوغة بحيث تضع في اعتبارها انتقادات الفلاسفة الايليين الذين قد يكون من المحتمل أنه تعرف بهم شخصيا ؛ فنظرية الحلاء - على وجه الخصوص - قد قصد بها أن تجيب عن الصعوبات التى التقى بها الايليون حين تعرضوا لفكرة العدم ، بحيث يمكن أن يقال عما ليس موجودا (الفراغ) أنه موجود (هناك فراغ) . وأهمية لوقيبوس الحاسمة فى تاريخ الفكر هى أنه أول من وضع تفسيراً ميكانيكياً صرفاً دون الالتجاء الى فكرة الغاية أو المبادئ الغائية ، وأنه نظر الى خصائص المادة - التى يمكن أن تكون موضوعاً للعلم الكمي - باعتبارها خصائص جوهريّة .

لوك ، جون : (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، ولد بمدينة رنجنون بولاية سومرست بانجلترا ، وكان أبوه محامياً مغموراً . أرسل فى سن الرابعة عشرة الى مدرسة وستمنستر ، وبعد أن مكث بها فترة طويلة طولا غير مألوف الى حد ما استطاع أن يضمن له مكاناً بكنيسة المسيح باكسفورد عام ١٦٥٢ ؛ وهناك تلقى التعاليم الارثوذكسية الفلسفية العنيفة الحالية من كل حياة والتي كانت سائدة في

وقد كان انتاج كيركجارد - على الرغم من وفاته فى سن الحادية والأربعين - انتاجاً ضخماً ، وميادين البحث التى تعرض لها تبلغ من الاتساع ما بلغت تلك التى تعرض لها هيجل الذى توحى مؤلفات كيركجارد الأولى بالمقارنة بينها وبين كتابه (أى كتاب هيجل) « علم ظواهر الروح » ، بل المقارنة بينها وبين « كتابات الشباب » اللاهوتية التى كان هيجل قد ألفها قبل ذلك . لكن اذا كان عداؤه ذو الطابع الدينى للهوية التى أقامها هيجل بين ما هو واقعى وما هو عقلى يجعله من الناحية التاريخية ناقداً لأعلى مركب فلسفى للرومانسية؛ فإن ارتياداته المبكرة لطريقة الحياة الجمالية - مثلاً - والتفرقة بينها وبين طريقة الحياة الأخلاقية لتكشف عن كونه وريثاً للمفكر الألماني الذى انتقد اتباعه انتقاداً بمثل هذه الحدة .

إن كيركجارد ليتطلب - أكثر مما يتطلب سواء - أن نقرأه أكثر من أن نقرأ عنه أو نعرضه . وليس من شك فى أن شخصيته تنفر منه الكثيرين؛ وتتجلى صفته المرضية فى سلوكه الذى هو موضع لاختلاف الرأى ، كما تتجلى فى معاملته لخطيئته ريجينا أولسن . وفضلاً عن ذلك فإن طرائقه المتغيرة فى الكتابة تغيراً لم ينقطع ، مع تحوله من الكتابة بتوقيع مستعار الى طريقة الجدل والوعظ المباشرة ، أقول ان ذلك كله يضع العقبات فى سبيل فهم أعماله فهما يتجاوز حدود الألفة العابرة . غير أن القارئ لكتابات المبكرة سيزداد احساسه على الأقل - اتساعاً بالمجال الذى يعنى به الفيلسوف الأخلاقى ؛ وسيلتقى الدارس لكتابه « الحاشية » وكتابه « الشذرات الفلسفية » بعمل فى نظرية المعسرفة يتميز بدقة ظاهرة تدفع الى مقارنته بفتجنشتين ووزدم . وفى مقالات مثل « الفرق بين العبقري والرسول » أو فى مواعظ مثل « التدريب على المسيحية » ، يجد فيلسوف الدين اسهاماً ذا أهمية باقية وبصيرة ثاقبة يضاف الى العرض الفينومولوجى لطبيعة الايمان المسيحى المتميز .

الكيفيات ، الأولية والثانوية : انظر المذهب الذرى ، وديكارت ، ولوك .



لوك ، جون (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

عصره فتأثر بها ، ولكنه كان يمقتها من كل قلبه . نال درجة الليسانس عام ١٦٥٦ ، ودرجة الماجستير عام ١٦٥٨ ، وانتخب عام ١٦٥٩ لوظيفة « باحث بالدراسة العليا » بكليته ، وهى وظيفة كان من المفروض أن يشغلها مدى الحياة ، لكن لوك فصل منها فعلا عام ١٦٨٤ لأسباب سياسية .

ويبدو أن اهتمامات لوك الرئيسية فى الأعوام الأولى التى أعقبت انتخابه لتلك الوظيفة كانت علمية . وقد اتصل عن طريق سير روبرت بويل - الذى كان مقيما بأكسفورد بين عام ١٦٥٤ وعام ١٦٦٨ - بالمؤلفات الشائعة حينذاك عن الطبيعة والكيمياء اتصالا عمليا وثيقا . واتجه الى دراسة الطب على نفقته الخاصة ؛ والواقع أنه استطاع الحصول - فى شيء من العسر - على درجة فى الطب من الجامعة ، وفى عام ١٦٧٤ حصل على تصريح بمزاولة مهنة الطب . ومهما يكن من أمر فإن اهتمامه بالفلسفة استيقظ من جديد عقب دراسته لديكارت ، ونستطيع أن نميز فى وضوح تأثير ديكارت - مع تأثير كثيرين غيره - تأثيرا ان لم يظهر كثيرا فى النتائج فقد ظهر فى المصطلح وفى الاهتمامات التى تتبدى فى عمل لوك الفلسفى .

بدأت صلاته بلورد آشلى - الذى أصبح فيما بعد إيرل أوف شافتسبرى - عام ١٦٦٦ ؛ وكان الاثنان قد التقيا مصادفة فى أكسفورد ، غير أن لوك أصبح فى منتصف العام التالى أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه تمتعا باحترامه ، باعتباره طبيبه الخاص أحيانا ، ومستشاره فى المسائل العامة فى معظم الأحيان . وفى عام ١٦٧١ ألف لوك مسودتين قصيرتين ، توسع فيهما طيلة العشرين سنة التالية حتى أصبحتا كتابه : « مقال فى العقل الانسانى » ، بيد أنه ظل مشغولا طوال تلك الفترة انشغالا عميقا بالمسائل الخاصة والمسائل السياسية لوليه ، الذى صار حاملا لآخтам الملك عام ١٦٧٢ . وعاد لوك الى أكسفورد عام ١٦٨٠ بعد أن تقلبت

الأحوال باللورد شافتسبرى ، وبعد أن قام بعدة رحلات الى الخارج بسبب حالته الصحية ؛ وفى عام ١٦٨٣ عقب وفاة وليه مغضوبا عليه سياسيا ، وجد لوك من الحكمة أن يلجأ الى هولندا التى يسودها جو هادئ وحر نسبيا ؛ وهناك قضى الأعوام الخمسة التالية ، وهى أعوام انتفعت بها كتاباته انتفاعا عظيما . وحين قامت ثورة المحافظين عام ١٦٨٨ ، سرعان ما أصبح شخصية قومية مشهورة ، وظهر « مقاله » و « بحثاه عن الحكومة » عام ١٦٩٠ ؛ وظل يكتب حتى عام ١٧٠٠ - حين ساءت حالته الصحية - عن المسائل الجارية التى كانت موضع منازعات ، وشغل عدة مناصب سياسية ؛ وفى ذلك العام أصدر طبعة رابعة من مقاله .

ويعد « مقال » لوك - وهو أهم كتبه على الإطلاق - مؤلفا ضخما مهوشا ، تتجلى فى تشعباته وتكراراته علامات تدل على أنه كتب على أجزاء متقطعة فى فترة استغرقت أعواما عديدة . وأسلوبه متزن وواضح عادة ، غير أن لوك لم يكن حريصا فيما يختص بالتفصيلات ، كما أنه لم يكن متسقا دائما مع نفسه ، أو دقيقا فى استخراج النتائج الكاملة التى ينطوى عليها موقفه ؛ ومع هذا كله فثمة مشكلات فلسفية كثيرة مازالت ملاحظاته عنها تقدم لنا - على الأقل - نقطة بداية لا تخلو من قيمة . وتعد الشهرة العظيمة المباشرة التى يتمتع بها عمله علامة - على الأقل - على ظهور ذلك العمل فى الوقت المناسب من الناحية التاريخية ، وربما كانت علامة أيضا على ما لقينته وجهة نظره من قبول عام .

وينصب اهتمام لوك الرسمى على نظرية المعرفة ، وهدفه - على حد قوله - هو « البحث فى أصل المعرفة الانسانية ويقينها ومداهها ، مع التعرض لأسس الاعتقاد والرأى والاتفاق ودرجاتها » . وأيا كان الأمر ، فهناك وراء هذا البرنامج الرسمى « التحليل » التفسيرى ما يمكن

أن نعدده بحق مذهبا ميتافيزيقيا غير منظم ويكاد يكون لا شعوريا ، ولكنه يؤثر فى مجرى ذلك البرنامج تأثيرا عظيما . ومن المرجح أن لو كان يعتقد أنه لا ينبغى للفلاسفة الخوض فى بحثهم متجاهلين العلوم الطبيعية تمام التجاهل ، بل يعتقد أنه ينبغى لهم أن يضعوا فى اعتبارهم تأثير الكشوف العلمية على معتقداتهم الخاصة ، وعلى الآراء العادية التى تعبر عن الذوق « الغطرى » ؛ بيد أنه ذهب فى الواقع - وهو على غير وعى كامل بذلك - ذهب الى ما هو أبعد من ذلك كثيرا . ومن الواضح أنه كان يعتقد ، بل انه ليزعم ، أن العالم هو فى حقيقته وفى أساسه ما يقوله عنه الفيزيقي دون زيادة أو نقصان ، وأن الجواب عن المسائل الخاصة بطبيعة العالم هو الجواب الذى يقدمه الينا عالم الطبيعة . بل انه ليكيف لاعتقاده هذا جزءا من جهاز العصر الوسيط الذى اكتسبه كارها فى أيام طلبه ، فيقول ان « الماهية الاسمية » للجوهر تتألف من تلك الصفات الملحوظة التى تحدد الاستعمال العادى لاسمها ولا شئ غير هذه الصفات ؛ أما ماهيتها « الحقيقية » من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقي لأجزائها غير المحسوسة . وفى هذه الفقرة - وفى كثير غيرها من الفقرات - يقيم لو ك نظرية الفيزيقيين الذرية أو « الجزيئية » عن المادة فيجعل منها حقيقة ميتافيزيقية نهائية . وقد كان هذا الجانب من موقف لو ك هو الذى عده باركلى أشد ما يكون قبحا وخطورة وخطأ ؛ ولكنه من ناحية أخرى ، كان بالطبع ملائما - كما كان بغير شك اضافة جديدة - لروح التقبل الواعى للنظرة العلمية الى العالم ، ذلك التقبل الذى ظل منذ القرن السابع عشر سمة بارزة من سمات المدنية الأوروبية .

من جسيمات أو « جزيئات لا محسوسة » ، وتلك الجزيئات تدرك بدورها على أنها أجسام غاية فى الصغر . وهذا النظام يعمل كله بطريقة آلية ؛ ويشير لو ك فعلا فى بعض الأحيان الى الأشياء العادية باعتبارها « آلات » ، ويقول أيضا ان « الواقع » أو « الدافع » هو « الطريقة الوحيدة التى نستطيع أن نتصور أن الأشياء تعمل بها » . ويعتقد لو ك أنه الى جانب هذا النظام من الاجسام المادية التى تتفاعل ماديا ، هناك أيضا جواهر لامادية يترابط بعضها - على الأقل بطريقة غير مفهومة فى جلاء - مع أشياء مادية جزئية هى الاجسام الانسانية؛ ولهذه الاجسام ملامح فيزيقية معينة بأعضاء الحس . وانها لحقيقة واقعة - وهى حقيقة ليس لها تفسير فى رأى لو ك - أنه عندما تتنبه أعضاء الحس هذه - بطريقة آلية طبعاً - فان الحركة الناتجة تحدث فينا تلك الاحساسات المختلفة التى نشعر بها ، أو « تحدث فى أذهاننا » أفكارا « بعينها » . واننا لنكتسب - بالاضافة الى « أفكار الاحساس » هذه - « أفكار التأمل » ومن ادراك أيضا للأفكار التى يكون الادراك الأول قد حصل عليها . هذه الأفكار مجتمعة هى - فى رأى لو ك - التى تقدم لنا كل ما لدينا من مادة الوعى والخبرة والادراك الحسى والتفكير ؛ وجميعها مستمدة « من الخبرة » (وذلك هو المبدأ الغامض - وان يكن مبدأ أساسيا - فى النزعة التجريبية) ، « فمعرفتنا لا تمتد الى أبعد مما تصل اليه أفكارنا » .

يقول لو ك : « وهكذا ليس للعقل فى كافة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التى يتأملها وحدها ، والتى لا يستطيع أن يتأمل شيئا غيرها » . وهذا الاعتقاد يؤدى - وان لم يتابعة لو ك - الى مشاكل خطيرة سواء بالنسبة للادراك الحسى أو بالنسبة للمعرفة ؛ أما بالنسبة للادراك الحسى ، فانه من الممكن بالطبع - وفقا لمبادئ لو ك - أن نتساءل : هل الأفكار التى يقال اننا ندركها فى أذهاننا تمثل

ومن الممكن تلخيص الصورة العامة للعالم ، تلك الصورة التى سلم بها لو ك دون مناقشة كما يلى : يتألف العالم الفيزيقي حقيقة من أجسام مادية متكررة الى غير حد ، وهذه الأجسام تتألف

لنا بأمانة طبيعة عللها ، أى الأشياء المادية « الخارجية » ؟ وجواب لوك الخاص عن هذا السؤال ، هو أنها تفعل ذلك الى حد ما . وأفكارنا عن « الصفات الأولية » - مثل « الصلابة ، والامتداد ، والشكل ، والحركة أو السكون ، والعدد » - تمثل لنا الصفات التى تتصف بها تلك الأجسام حقا ؛ أما أفكار « الصفات الثانوية » من جهة أخرى ، مثل « الألوان والأصوات والطعوم .. الخ » فإنها مجرد حالات تتبدى فيها الأجسام لكائنات عضوية مركبة مثل تركيبنا ؛ « والحق أنه لا شئ فى تلك الأشياء نفسها غير قوى تحدث فينا احساسات متعددة بصفاتها الأولية ، أى بكتلتها وشكلها ونسيجها وحركة أجزائها اللامحسوسة » . ويعبر لوك فى وضعه لهذه التفرقة - تعبيرا قويا يدل به على اقتناعه بأن العالم فى حقيقته ليس سوى جهاز مادي ؛ ويلاحظ أن الصفات التى يؤكد أنها حقيقة « فى » الأجسام هى تلك تتعلق بسلوكها الآلى . ومهما يكن من أمر ، فيبدو أنه لم يفتن الى هذه المشكلة ؛ وهى أننا لو كان فى استطاعتنا أن نتأمل أفكارنا « وحدها » ، فأقل ما يقال عندئذ هو أننا لا نرى كيف يمكن أن نقرر على الإطلاق أى العلاقات عسى أن تقوم بين تلك الأفكار والأجسام « الخارجية » ؛ وكيف يمكن أن نقول ان أفكارنا كانت ممثلة أمينة « بأى » حال من الأحوال ، اذا كنا لا نستطيع أن نتأمل أبدا ذلك الذى تمثله ؟ . وقد ذهب باركلي فعلا الى أننا لو أخذنا برأى لوك لما بقى لنا أساس متين للاقتناع بوجود أية أشياء « خارجية » ؛ لا يل ان لوك عندئذ ليصبح فى موقف يبعد به عن المسوغات التى تجيز له أن يقول ، بمثل الثقة التى يقول بها ، ان لتلك الأجسام صفات يعينها حقا ، وأما صفاتها الأخرى فلا تعدو أن تكون مجرد ظواهر .

وصعوبات لوك بالنسبة للمعرفة مماثلة الى حد ما (لما قد ذكرناه) ، فانه بتعريفه للمعرفة على أنها ادراك الترابط والاتفاق ، أو الاختلاف

والتنافر فى أية فكرة من أفكارنا « فانه مرغم - بادىء ذى بدء - على اضافة هذا التذييل المتناقض بأن أفكارنا ينبغي أن تدرك أيضا على أنها تتفق وحقيقة الأشياء » ؛ ومن ثم يفلت من السؤال الناتج عن ذلك ، وهو كيف يمكن - وفقا لمبادئه - أن يحدث ذلك الادراك الحسى الأخير؟ وانه ليبدو أحيانا وكأنما عقيدته هى أن المعرفة - « اذا شئنا الدقة » - لا يمكن أن تكون الا عن علاقات الأفكار بعضها ببعض الآخر « فحسب » . ولكن حتى اذا كان الأمر كذلك ، فليس من الواضح كيف يمكن أن يقبل لوك - دون الوقوع فى التناقض - مسألة امكان الوصول الى رأى سليم فيما يختص بالعلاقة بين الأفكار و « حقيقة الأشياء » .

ويلاحظ أن تلك الصعوبات الكبرى التى تكتنف موقف لوك تنشأ عن مبدئه الأساسى ، ألا وهو أننا نستطيع فعلا - و « مباشرة » - أن نعى مضامين أذهاننا فحسب ؛ وعلى هذا النحو أصبحت الأفكار فى مذهبه هى بمثابة ما قد سمي « بالستار الحديدي » بين الملاحظ والعالم . ومن المهم أن نذكر أن هذا المبدأ لم يفرض عليه نتيجة لمشايعته للنظرية العلمية ، كما قد افترض فيما يبدو ، اذ أن التفسير العلمى للادراك الحسى يجيب عن هذا السؤال : وهو كيف يحدث الادراك الحسى ؟ والاجابة المقبولة التى كانت سائدة فى أيام لوك هى أنه يحدث بوساطة العملية الآلية التى تقوم بها « الجزئيات اللاحسية » على الحواس . لكن ليس ذلك جوابا عن السؤال : ما هذا الذى ندركه حقيقة ؟ اذ قد يكون حادث ما « فى الذهن » هو الفقرة الأخيرة فى العملية السببية التى تتم بين الملاحظ وبيئته ، ولا يلزم عن ذلك أن ما يحدث فى ذهنه هو كل ما يلاحظه حقيقة . فاذا افترضنا أن هذا يلزم عن ذلك وقعنا فى سوء فهم تقليدى للنظرية العلمية ، وهو سوء فهم لم ينقطع عن الظهور فى تاريخ الفلسفة نتيجة - الى حد ما - للمثل الذى ضربه لوك .

وقد كانت كتابات لوك منصبية صراحة - في معظمها - على تقديم تبرير نظري للآراء السياسية التي يعتنقها هؤلاء الذين يبتغون التخلص من حكومة «آل ستيوارت» المتعسفة ، ليضعوا مكانها ملكية ذات سلطات محدودة تحديدا ضيقا ؛ وبحته الأول - من « بحثيه عن الحكومة » - عبارة عن تفنيد موفق لرأى لا يستحق مثل هذه العناية المسهبة. وهدف لوك هنا هو «نظرية الحكم المطلق» ، وهي لم تكن لسوء الحظ نظرية هوبز القوي ، بل نظرية الملكى المتحمس سير روبرت فيلمز . وكان فيلمز يذهب الى أن سلطة الملك شبيهة بسلطة الأب على أبنائه ، وهي مستمدة مباشرة من السلطة التي منحها الله لآدم ؛ ويشير لوك فى اتران أولا : الى أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة ، أو على الأقل حين يبلغون الحلم ، وثانيا : الى أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست مماثلة حقا للعلاقة بين الأب وأبنائه ، وثالثا : أنه من الصعوبة بمكان تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبوية من آدم الى شارل الثانى ؛ وفى « البحث » الثانى يضع لوك رأيه الخاص .

ويعتنق لوك - فى عرضه لمبادئه السياسية - التقليد شبه التاريخى الذى كان سائدا فى ذلك العصر ؛ فهو يصف المجتمعات - بنية أن يتعقب عملية فعلية - على أنها ظهرت عن حالة من حالات الطبيعة الفطرية ، ونتيجة « لعقد » اتخذها الأفراد مشتركين للخضوع لحاكم أو عدة حكام فى سبيل الحصول على مصالح بعينها . لكن هوبز قد دلى على أن الحاكم فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الا حاكما مطلقا ؛ واذا كان لابد من كبح جماح بعض أعضاء المجتمع بطريقة فعالة ، فلا بد أن يتمتع الحاكم بسلطة مطلقة فوق الجميع . ويرد لوك على ذلك أولا : بأن حقوق الحاكم محدودة - كغيره من الناس - بوساطة قانون الطبيعة ، وثانيا : أنه قد خول ما خول من سلطات على أنها ضرب من الثقة تستخدم لخير أفراد المجتمع ، وبالتالي يمكن استرداد تلك السلطات اذا ذابت

الثقة . ومع أن لوك كان معارضا للنزعة الى السلطة المطلقة ، الا أنه لم يكن بالطبع ديمقراطيا بأى معنى من المعانى ؛ ولم يكن على ايمان يخلو من النقد بالمجالس المنتخبة ، وأقل من ذلك ايمانه بالجمهير عامة . ولم يتنبأ بحصول الناس جميعا على حق التصويت ، وكان يعتقد أن الملكية هي بكل تأكيد أفضل نظام سياسى ممكن على شرط أن يكون ثمة مجلس يذكر الملك بالتزام الثقة الموضوعية فيه ، وأن يكون هذا المجلس مسئولا الى حد ما أمام الشعب . ولم يكن يعتقد أنه من الجوهرى - كما يعتقد هوبز - أن يكون أى شخص - أو أشخاص - فى المجتمع مركز السيادة النهائية ، وأن يكون قادرا فى نهاية الأمر على تسوية كافة المنازعات . ويرجع هذا لا شك الى أنه يعتقد - على خلاف هوبز - فى الأساس العقل لمبادئ السلوك ، ويعتقد أيضاً أن الكائنات الانسانية أوتيت من العقل ما يكفى للثقة بأنها - مع احتياطات بعينها - سوف تتبع هذه المبادئ ؛ وهذا ما جعل من الممكن بالنسبة اليه أن يعتمد على شيء من التعاون المستنير فى الأمور السياسية .

وربما أمكن أن يقال فى تلخيص ما أوردناه آنفا ، ان ماثرة لوك الحقيقية هي فى أنه جمع خيوط التفكير « الرفيع » السائدة فى عصره ؛ ويبدو أنه استطاع فى فلسفته أن يتجنب متاهات التدقيق التافه العقيم الذى انحلت اليه التقاليد المدرسية، وأنه وضع فى اعتباره المشكلات الجديدة التى أثارها الفلسفة الديكارتية ، وأنه - فوق هذا كله - قد جعل الفلسفة تتمشى فى حزم مع أحدث وأفضل ما فى النظرية العلمية . وقد كانت الصورة العامة للعالم التى تمثلها لوك أثناء قيامه ببحوثه الاستمولوجية (نظرية المعرفة) هي بعينها الصورة التى يتمثلها الفيزيقي فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كما أشرنا الى ذلك من قبيل . وليس ثمة شك فى أن آراء لوك تدين بالكثير من نجاحها لتحالفها الصريح مع

العلوم الفيزيائية المزدهرة ؛ أما كون هذه الآراء تنطوى على ضروب خطيرة من سوء الفهم ، فهذا ما لاحظته بسرعة النقاد الفلاسفة من أمثال باركلي وليبنيتز ، غير أن تلك الآراء كانت تعبر بدقة - على أية حال - عن روح العصر، الى حد أنها صمدت فى يسر لمثل هذا النقد . وهناك بالطبع - فضلا عن ذلك - قيمة كافية فى كثير من مناقشات لوك لمشكلات بعينها ، تضمن أن يقرأ بانتباه شديد باعتباره - على الأقل - جزءا من التيار التاريخى للفلسفة الحديثة فى اللغة الانجليزية .

وفى نظريته السياسية أيضا - رغم ما قد يبدو عليه من خلو من المغامرة ، ورغم أنها عرضت بلا شك عرضا مصطنعا - عبر لوك تعبيرا واضحا عن الرأى المستنير فى عصره . ومن الحق أن نظريته وإن تكن تقدم على اعتبار أنها تضع الشروط التى لابد من توافرها فى أى مجتمع صالح فى أى زمان ، إلا أنها فى حقيقة الأمر - وهو شيء لا يثير منا العجب - قد أضافت اضافتها الجديدة بالنسبة للتفكير السياسى لمجتمعها وعصرها الحاصين، ذلك أن القرن السابع عشر كان بالنسبة للسياسة الانجليزية عصرا كانت فيه طبيعة الملكية ودورها ، أو بوجه أعم - طبيعة الحاكم والمحكوم والعلاقات بينهما - من الموضوعات التى تعرضت للشك المستمر والصراع والمناقشة ؛ كان هذا العصر عصر انتقال أكثر من أن يكون أى شيء آخر . ومن العسير أن يقال ان لوك قد أسهم مباشرة للتسوية الثابتة نسبيا التى تمت عام ١٦٨٨ ، غير أنه عبر عن تفكير هؤلاء الذين جاهدوا من أجل هذه التسوية . وقد كان لوك فى ذلك تجسيدا لعصره ، وما برح بتفكيره السليم واتزانه وولائه للعقل ممثلا لذلك العصر ، جديرا بالاعجاب الذى هو أهل له .

لوكريتيوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس :
(٩٨ - ٥٥ ق م) ، شاعر روماني ؛ والمعلومات الوحيدة التى وصلت إلينا عن شخصه هي أنه

جن بجرعة من الحب ، وأنه ألف عدة كتب (هي فى أغلب الظن الكتب الستة التى تتألف منها القصيدة الفلسفية « عن طبيعة الأشياء ») فى الفترات التى كان يثوب فيها الى رشده ، وأنه انتحر فى سن الرابعة والأربعين ، وما من سبب يدعو الى الشك فى حقيقة هذه المعلومات. والقصيدة فضلا عن أنها من أعظم الأعمال الأدبية فى اللغة اللاتينية ، عرض كامل دقيق للنظرية الأبيقورية عن الروح ، والادراك الحسى ، والفلك ، والوراثة ، والرعء ، والزلازل ، والمغناطيسية ، وعن كل ما قد يبدو للشخص السريع التصديق نتيجة لقوى خارقة للطبيعة ، فيكون من ثم مصدرا للخوف الدينى . وليس فى القصيدة معالجة منتظمة للنظرية الأخلاقية الأبيقورية ، غير أن الرأى الأبيقورى الصميم القائل بأن اللذة هي الخير الأوحد، وأن أعظم صور اللذة الجديرة بأن نسعى وراءها هي تحرر العقل من الخوف ، وأن السبب الرئيسى لدراسة الطبيعة سبب عملى ، وهو أن هذه الدراسة سوف تعيننا على التحرر من المخاوف المتطيرة من الآلهة ومن الحياة فى العالم الأرضى ؛ هذه الآراء جميعا مبثوثة فى حنايا القصيدة . وليس ثمة ما يدعو الى افتراض الأصبالة فى لوكريتيوس ، وهو نفسه لا يدعى مثل هذا الادعاء ، بيد أن قصيدته عرض دقيق حار للموقف الأبيقورى ، وهي أيضا رائعة من أعظم روائع الأدب اللاتينى .

لويس ، كلارنس أ . : (١٨٨٣ -) ، ولد فى ستونهام بولاية ماساشوسيتس . كان أستاذا للفلسفة بجامعة هارفارد حتى تقاعد عام ١٩٥٣ . أسهم اسهامات جوهرية فى المنطق الرياضى ونظرية المعرفة ، وانتاجه الرئيسى فى المنطق هو حساب « التضمنين الدقيق » ، وهذا هو أحد المذاهب الرمزية الناجحة الأولى فى « منطق الجهة » ، وقد سمي بمنطق الجهة لأنه يستخدم لفظة « محال » فى تعريفه للقضية « ق تتضمن ك » على أنها « من المحال على كل من ق و لا - ك أن

تكونا صادقتين معا . وقد وضع لويس مذهبه ليكون بديلا عن مذهب رسل في « التضمين المادى » لأن هذا المذهب ينتج نظريات متناقضة مثل : « القضية الكاذبة تتضمن أى قضية » ، ولأنه لم يدرك المعنى الذى يقال فيه عن قضية ما انها تتضمن قضية أخرى . ومهما يكن من أمر ، فقد كان لويس يدرك أن مذهبه ومذهب رسل ليسا الا مذهبين اثنين ضمن عدد كبير من المذاهب المتميزة - وان تكن متسقة - من طرائق الحساب (يقصد هنا حساب القضايا) بحيث لا يفضل أحدها الآخر بحكم طبيعته الداخلية . وذهب اذن الى أن الأساس الوحيد للاختيار بينها هو الأساس البرجماتى الذى يوفر لنا أكبر قسط من الراحة فى تنظيم خبرتنا العقلية فى حالة اعتناقنا لمذهب منها دون الآخر .

وقد عمم لويس دعواه هذه فى نظريته البرجماتية عما هو قبل ؛ فكما أنه ينبغى على صانع الخرائط - فى رأيه - أن يقدم مقياس الرسم الذى يضع وفقا له رقعة من الأرض على الخريطة ، فكذلك يزودنا الذهن بالمقولات أو مبادئ التفسير التى يشرح فى حدودها المضمون الحسى للخبرة المباشرة ؛ فالمقولات والعلاقات اللزومية القائمة بينها هى اذن قبلية ، ولكنها لا تفرض أى قيد على مضمون المعطيات الحسية . وهناك من جهة أخرى نسقات من المقولات غير الذى ذكرنا ، تماما كما أن هناك أنواعا من المنطق ومقاييس لرسم الخرائط يمكن أن نستبدل أحدها بالآخر ؛ غير أن الاختيار بين هذه النسقات القابلة للاستبدال لا يمكن أن يقوم الا على أساس برجماتى . هو أن اطارا من المقولات قد يكون مريحا أكثر من غيره فى تنظيم الخبرة ، وبحيث يحقق الأهداف العملية للكائنات البشرية .

وأيا كان الأمر ، فإن كل دعوى الى معرفة الواقع الموضوعى - على حد قول لويس - تقتضى تفسيراً لما يتبدى لنا حسيا ، ومن ثم فهى تتنبأ

بما عساه أن يترتب فى المستقبل على ما هو ماثل الآن ؛ فلو زعمت مثلا أن الشئ الوردى المستدير الذى يقع داخل مجال ابصارى هو تفاحة ، كان معنى ذلك أننى أؤكد أيضا - ضمن أمور أخرى كثيرة - اننى لو قضمت هذا الشئ اذن لشعرت بمذاق مميز . ولكن ما دامت مثل هذه الأحكام التنبؤية قد تكون خاطئة ، فإن لويس يستنتج من ذلك أن كل معرفة تجريبية احتمالية فحسب، ولهذا فإنه يمضى فى وضع الخطوط الرئيسية للاحتمال كما يتصوره (ثم يتبين أن هذا التصور قريب من مفهوم كارناب عن الاحتمال المنطقى) اذ يعتقد أنه يتصل بهذا السياق من مجرى الحديث . ويطبق لويس أيضا المبادئ الرئيسية المتولدة عن تفسيره العام للمعرفة على بعض قضايا الأخلاق البارزة ، ويزعم أن الأحكام التى تطلق على القيم الأخلاقية يمكن أن تكون موضوعية كالأحكام التى تطلق على أمور الواقع .

ليبنتز، جوتفريد فلهلم : (١٦٤٦-١٧١٦)، فيلسوف ألماني ، كان والده أستاذا لفلسفة الأخلاق بجامعة ليبزج ؛ وكان ليبنتز فى السادسة من عمره عندما توفى أبوه . وفى سن الخامسة عشرة التحق ليبنتز بالجامعة ، وتخرج عام ١٦٦٣ بعد أن تقدم برسالة عنوانها « مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد » ، ويحتوى هذا العمل على كثير من الأفكار التى تطورت بعد ذلك فى كتاباته المتأخرة . درس ليبنتز فقه القانون فى بينا فيما بين عامى ١٦٦٣ و ١٦٦٦ ، ونشر بحثا عن التربية وفق القانون ، ولفت اليه هذا البحث أنظار أسقف مدينة مينز فألحقه بخدمته ؛ وانضم ليبنتز قلبا وقالبا الى الأسقف فى تنفيذ مشروعاته للمحافظة على السلام داخل الامبراطورية من ناحية ، وبين ألمانيا وجاراتها من ناحية أخرى ؛ وأفضى ذلك بليبنتز الى بحث عن الأساس العقلى للدين المسيحى بحيث يقبله البروتستانت والكاثوليك على السواء ، وبحيث يمكن أن يكون أساسا للتسامح الدينى الفعال .



لیبنتر ، جوتفرید فلہلم (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶)

ولم ينجح ليبنتز في رؤية ملك فرنسا لويس الرابع عشر في بعثة أرسل فيها إليه بياريس ، ولكنه تعرف - أثناء مقامه مدة أربعة أعوام - بهالبرانش ، وأرنو ، وهوجنز ، وشيرنهاوزن . واخترع أيضا آلة حاسبة أدخل بها بعض التحسينات على الآلة التي اخترعها بسكال اذ زاد بها على الجمع والطرح ، استخراج الجذور والضرب والقسمة . وفي عام ١٦٧٣ زار لندن حيث التقى ببويل وأولدنبرج ، وعرض آله الحاسبة على الجمعية الملكية التي انتخبته بعد ذلك لعضويتها . وتوفي أسقف مينز عام ١٦٧٦ ، فلم يجد ليبنتز عملا يتفق مع ذوقه وكفاءته ، فأصبح أميناً لمكتبه دوق برونزفك بهانوفر ؛ وفي طريقه الى تلك المدينة أنفق ليبنتز شهرا بامستردام ، وهناك قرأ من كتب سبينوزا كل ما أمكن اقناع سبينوزا بالتخلي عنه ؛ وأخيرا سمح له بمقابلة سبينوزا فناقشه في تلك الأجزاء من كتاباته التي سمح له بقراءتها ؛ وكان ذلك آخر لقاء بينه وبين زملائه من الفلاسفة المعاصرين له . وظل مقيما بهانوفر منذ ذلك الحين حتى وفاته ، ولم يغادرها الا في أسفار تتعلق بعمله في كتابة تاريخ أسرة برونزفك ، وكان عليه أن يقنع بما يتبادل من رسائل ومقالات عن المشكلات الفلسفية مع زملائه الفلاسفة والرياضيين . هاجم في مراسلاته مع كلارك الزمان والمكان المطلقين في مذهب نيوتن ، وعارض هذا المذهب بمذهبه الخاص في الجواهر الروحية والزمان والمكان النسبيين ، وهو المذهب الذي فصل فيه القول في كتابيه : « مقال عن الميتافيزيقا » و « علم الجواهر الروحية » (المونادولوجيا) . ودافع في مراسلاته مع أرنو عن رأيه في الفردية والحرية الانسانية والالهية ، وكان أرنو قد اعترض على هذا الرأي حين قرأ ملخصا لكتاب « مقال عن الميتافيزيقا » . وفي أعوامه الأخيرة تورط ليبنتز في نزاع مع أصدقاء نيوتن حول من يكون واضع « حساب اللامتناهيات في الصغر » ؛ وليس من شك في أن

كلا من ليبنتز ونيوتن كان يعمل لوضع هذا الحساب في الفترة نفسها ، كما يبدو من الواضح أيضا أنه ليس ثمة ما يمنع أن كلا منهما قد اكتشفه في وقت واحد ، وفي استقلال الواحد عن الآخر . وهناك كثير من الرياضيين كانوا منشغلين حينذاك بأفكار متصلة بالموضوع نفسه ، ولا نزاع - فضلا عن ذلك - في أن طريقة ليبنتز في تدوين الرموز أيسر من طريقة نيوتن ، والواقع أن طريقة ليبنتز ما زالت هي الطريقة المستعملة . وقد كان ليبنتز سييء الحظ أيضا فيما يتعلق بالاعتراف بعمله الأصيل في المنطق ؛ فهو يحظى في أيامنا هذه بأعظم التقدير لعمله الأصيل في المنطق الرمزي ، ولكن أحدا لم يعرف ذلك العمل الا في هذا القرن ؛ وكان على المناطق أن يكتشفوا اكتشافاته مرة أخرى في الوقت الذي كان عمله - الذي يتألف من طائفة من المخطوطات - مدفونا في المكتبة الملكية بهانوفر . وقد ختم ليبنتز حياته في حالة من الإهمال شبيهة بتلك الحالة ، فقد رفض جورج الأول أن يسمح له بالحضور الى انجلترا ، وطلب منه أن يؤدي واجباته أمينا للمكتبة ؛ وحين توفي ليبنتز عام ١٧١٦ لم يشيع جثمانه الى القبر عضو واحد من بلاط هانوفر ؛ وتجاهلت أكاديمية برلين وفاة ليبنتز مع أنه كان مؤسسها وأول رئيس لها ، وكذلك فعلت الجمعية الملكية بلندن . وهذا الإهمال المدبر الذي كان من نصيب ليبنتز عام ١٧١٩ قد أفسح مكانه لأعجاب القرن العشرين برجل ذي أصالة وبصيرة ثاقبة ، وقدرة عظيمة على الشرح التفصيلي لأفكاره العظيمة والجديدة .

كان ليبنتز رياضيا وعالميا من الطراز الأول ، شاطر نيوتن شرف اكتشاف حساب اللامتناهيات في الصغر وأسهم بفكرة الطاقة الحركية في علم الميكانيكا ؛ كما كان فيلسوفا ممتازا أيضا ، ومذهبه الميتافيزيقي شائق على وجه الخصوص بالنسبة لجيلنا من حيث انه من الممكن

تفسيره أيضا باعتباره مذهباً للنظريات المنطقية .
وقد أقام ليبنتز مواقفه الأساسية على استدلالات مستمدة من العلم والمنطق والميتافيزيقا ، وكان يعتقد أن مبدأه الجديد وهو « التناسق الأزلى » قد تم اثباته فى تلك المجالات جميعا ، وفى النظرية الدينية والأخلاقية أيضا .

نشأ تفسير ليبنتز للجوهر بأنه فعال أساسا، من عدم اقتناعه بالجوهر الممتد الذى نادى به « الفلسفة الجديدة » ، ومن عدم ارتياحه أيضا الى الذرات والفراغ والمكان المطلق والزمان المطلق والمادة المطلقة فى ميكانيكا نيوتن ؛ وكانت اعتراضاته على هذه المفاهيم جميعا اعتراضات علمية وميتافيزيقية فى آن واحد . وقد بين أن صياغة ديكارت لقوانين الحركة متهافنة من الناحية العلمية؛ كما أن رأيه عن العالم المكنى - الزمانى المرتبط به وما يتفرع عنه من رأى فى الحركة على أنها انتقلت عن طريق المعجزة الى المادة الجامدة ألام ، هذا الرأى غير مقنع من الناحية الميتافيزيقية . وقد وصف « ذرات المادة » بأنها مضادة للعقل مادام « أصغر جزئ من المادة » احوالة منطقية ، لأنه اذا كان ممتدا كان قابلا للقسمة ، فان لم يكن كذلك لم يعد « أصغر » جزء ممكن ، بل لم يعد فى الواقع جزئاً مادياً . وفضلا عن ذلك فان قوانين الحركة تقتضى بأن تكون العناصر الداخلة فى هذا الموضوع حاملة للطاقة؛ وما من كائن ممتد يمكن أن يكون فعالا ، كما لا يمكن أن يكون وحدة حقيقية . ولا بد أن يكون العنصر الممكن الوحيد « جوهرًا بسيطًا لا أجزاء فيه » ؛ هذا الجوهر البسيط أطلق عليه ليبنتز اسم « الموناد » أو « الجوهر الروحى » .

الموناد « غير ممتد فهو لا يوجد فى مكان أو زمان كما انه ليس مادياً؛ وفضلا عن ذلك مادامت الصفة الأساسية فى الموناد هى ان يكون فعالا ، فان المونادات جميعا من نوع واحد . ومهما يكن من أمر ، فانه مما لا شك فيه أن العالم الملاحظ الذى هو نقطة البداية فى تأمل الجوهر ، يبدو على أنه مكاني - زمانى ، كما يبدو أن هناك أجساما تتحرك فيه ويرتبط أحدها بالآخر بعلاقات سببية ، كما يبدو أيضا أن هناك صنوفا مختلفة من الكيانات كالأحجار والنبات والحيوان والانسان . هذه المظاهر تقوم على « أساس متين » - على حد تعبير ليبنتز - من حيث أنه من الممكن ربطها ربطاً منتظماً بالخصائص الحقيقية لنظام المونادات ، ومن المناسب استخدام أوصاف مكانية - زمانية فى بعض السياقات للحديث عن التغير والترابط السببى وصنوف الكائنات المختلفة .

والوصف الصحيح الذى يتعلق بظهور الأنواع المتباينة من الأشياء، هو وصف المونادات من حيث هى متفاوتة فى درجة نشاطها ؛ فهناك سلاسل لامتناهية من المونادات تبدأ من المونادات الفعالة فعالية تامة الى المونادات التى توشك أن تكون جامدة . وما من « موناد » مخلوق جامد تمام الجمود، كما أنه لا وجود لموناد نشط تمام النشاط ، غير أن المونادات التى توجد فى الحد الأدنى من السلم عبارة عن مادة خالصة ، اذا أمكن لمثل هذه المادة أن توجد . والله وحده هو الموناد الفعال فعالية تامة، بيد أنه ليس من الواضح تماما اذا كان ينبغى أن ننظر اليه باعتباره الموناد الرئيسى ، أو أن دوره باعتباره خالقا يجعل هذا الوصف غير ملائم له . والنشاط الخاص بالمونادات هو الادراك الحسى وتصوير الخارج، أى أن يكون مرآة له اذا شئنا أن نستخدم استعارة ليبنتز . وينطبق الادراك الحسى على الأحجار والنباتات كما ينطبق على الانسان والحيوان . (كان ذلك هو الاستعمال الشائع للادراك الحسى فى القرن السابع عشر ، فكان يقال

ومادام « الموناد » يخلو من الأجزاء ، فانه غير قابل للتخديم اللهم الا بالابادة ، ولا يمكن أن يأتى الى الوجود الا عن طريق الخلق فحسب؛ ولا يستطيع « الموناد » أن يؤثر على غيره من المونادات ولهذا فليس ثمة تفاعل سببى (ليس للموناد نوافذ) ، ولما كان

ان حجر المغناطيس يدرك الحديد ، وزهرة عباد الشمس تدرك الشمس ، مادام كل منها يتغير اذا جاور الجسم المدرك) ؛ فالمونادات كلها اذن تدرك بدرجات متفاوتة فى الوضوح جميع المونادات الأخرى ؛ فمع أنها جواهر بسيطة الا أنها متعددة الجوانب . والادراكات الحسية صادقة من حيث ان المونادات خلقت بطريقة تجعل حالاتها الواحدة مع الأخرى فى تناسق أزلى ، والتناسق الأزلى تثبته هاتان الحقيقتان المشتركتان ؛ استحالة التفاعل ، وواقعية الادراك الحسى .

وتمثل المونادات الأقل نشاطا ظاهرا المادية المتين الأساس ، وان تكن جميع المونادات جامدة الى حد ما ، ومن ثم فإنها تملك « مادة أولى » . ومونادات المرتبة العليا والسفلى تعكس احداها الأخرى بالتبادل ، وكل « جسم » عبارة عن مجموعة من المونادات ذات الدرجات المتباينة من النشاط فى التناسق الأزلى . والكائن الانسانى عبارة عن مثل هذه المجموعة ، والعلاقة بين العقل والجسم لم تعد هى المعجزة الديكارتية ولكنها جزء من النظام الطبيعى ، وحالة من حالات التصوير المرأوى الشامل للكون كله . وتاريخ كل موناد هو « نشر » حالاته وفقا لمبدئه الخاص ، بحيث يكون التفاعل المستمر بينه وبين غيره هو مظهر « نشر » حالات كل موناد منسجما مع « نشر » حالات كل موناد آخر . وقد استعمل ليننتز تشبيها بساعتين متوافقتين ، وتشبيها آخر بجوقتين تنشدان من مدونة موسيقية واحدة ليشرح كيف يمكن أن يكون ثمة مظهر للتفاعل بدون أن يحدث التفاعل فى الواقع ؛ ووصف نشر الحالات بأنه « نزوع » ينطبق بالسواء على النشاط الانسانى الهادف ، وعلى تحرك الحديد نحو حجر المغناطيس ، وزهرة عباد الشمس صوب الشمس .

والمكان هو الظاهر المتين لترتيب الوجودات الممكنة المتأنيية فى الوجود ، والزمان هو الظاهر المتين « لترتيب الممكنات غير المتسقة بعضها مع

بعض » ؛ وما الزمان والمكان - كما يتصورهما الرياضيون - غير تجريدات أو « حقائق عقلية » ، واستمرارها هو مظهر للاستمرار الحقيقى الذى ينتسب الى سلسلة المونادات والى سلسلة حالاتها المتعاقبة . وتؤلف المونادات سلسلة لامتناهية وفقا لمبدأ درجة الفاعلية بحيث يختلف كل حد فيها بمقدار لامتناه فى الصغر عن الحدود التالية له ؛ وبالمثل تؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقا لمبدئها الخاص . وقد وصف ليننتز « ملاء » الكون بسلسلتيه المرتبتين ؛ أما احدهما فسلسلة الوجودات الممكنة المتأنيية ، وأما الأخرى فسلسلة المتنافرات التى لا تصدق معا فى آن واحد ، أقول انه يصف ملاء الكون بأنه اللامتناهى الفعلى ؛ وليس المكان والزمان عنده قابلين للقسمة الى مالا نهاية فحسب ، بل انهما منقسمان الى مالا نهاية لا على صورة تجريدات الرياضى للذرة والنقطة وللحظة ، ولكن الى « موجودات حقيقية » هى المونادات .

ويلجأ ليننتز فى وصفه لسلسلة المونادات الى مبدئه الشهير عن « هوية اللامتمايزات » ؛ فاذا اتصف كائنان بمجموعة واحدة من الخصائص دون أدنى اختلاف فإنهما فى هذه الحالة لامتمايزان ، أى أن أحدهما هو الآخر . وليس هذا القول قابلا للاعتراض عليه بأنه قد يكون ثمة موجودان لهما خصائص واحدة بيد أنهما فى مكانين مختلفين ، ذلك لأن « موضع » موناد ما عند ليننتز انما يكون فى السلسلة ، وخصائصه دالة لموضعه بحيث اذا اتحد الموجودان فى الخصائص كانا فى الموضع نفسه ، وكانا شيئا واحدا لا شيئين . ويلجأ ليننتز أيضا الى هذا المبدأ فى عرضه للمكان والزمان المطلقين على أنهما احالة منطقية ؛ وليس لهذين المطلقين معنى الا بوصفهما موضعا للأجسام المادية . وليس ثمة بدائل بمعناها الحقيقى فى وضعنا لجسم ما فى المكان المطلق هنا بدلا من هناك ، أو فى هذه اللحظة قبل تلك ؛ فسوف تكون الأمور فى كل حالة لامتمايزة ، بحيث انه لم يكن الله ليستطيع فى خلقه للعالم أن يقوم

باختيار بينها على أساس عقلي . وقد بعث ليبنتز بهذا الاعتراض في رسالة الى كلارك الذي كان يدافع عن مذهب نيسوتن ؛ وأجاب كلارك بأن الله لا يحتاج في اختياره لسبب آخر سوى « ارادته » ، غير أن ليبنتز ذهب الى أن مبدأ العلة الكافية صحيح لا من حيث علاقته بأجزاء العالم المتعددة فحسب، بل من حيث علاقته بأفعال الله أيضا ، إذ ينبغي أن يكون لكل أمر من أمور الواقع علة كافية تبرر كونه على هذا النحو لا على نحو آخر .

توسع ليبنتز في نظرية المونادات في كتابه « علم الجواهر الروحية » (المونادولوجيا) ، ولكنه عرض في « مقالة عن الميتافيزيقا » أدلة استمدتها من القضايا وصدقها وكذبها مما أفضى به الى النتائج نفسها . و « المقالة » عبارة عن تفصيل لخطاب بعث به الى أرنو يتضمن الخطوط الرئيسية لمذهبه المنطقي - الميتافيزيقي ؛ وفي هذا الخطاب افترض ليبنتز قيام علاقة وثيقة بين الوقائع والقضايا التي تعبر عنها ، وكتب قائلا ان المبررات المنطقية قد تكون مقنعة بالنسبة للفلاسفة ، ولكنها ليست ملائمة لسواد الناس . والمقابل المنطقي للأدلة الخاصة بالجواهر البسيطة هو أن كل قضية مصوغة في قالب « الموضوع والمحمول » ، وأنه في كل قضية صادقة يحتوى الموضوع المحمول ؛ وبما أنه لا وجود لأى تفاعل بين المونادات ، فكذلك لا وجود هناك لقضايا علاقية ، وكما أن الموناد يحتوى على حالته مطوية فيه ، فكذلك كل قضية صادقة يكون محمولها مطويا في موضوعها . ويفترض حساب ليبنتز المنطقي أن كل قضية صادقة - اذا ما صيغت في أفضل صياغتها - فانما تحتوى موضوعا لها ، اسما يبين التكوين التحليلي للموضوع ، واسما لواحد أو أكثر من تلك المكونات فيكون هو محمولها ؛ وأي قضية صادقة يمكن التعبير عنها في هذه الصيغة أ ب ح هي أ (أو أ ب أو ب أو أ ج أو ج أو أ ب ح) ؛ ويرتبط بهذا الرأي ارتباطا

وثيقا بالبحث - الذى أفنى فيه ليبنتز حياته - عن « رموز للتدوين تصلح لكل ميدان » ، أعنى عن لغة يمكن أن تعبر عن الحقائق المقررة في كل مجال ، حتى ولو كان مجال الأخلاق وعلم الجمال (الاستطيقا) . ففي هذه اللغة سوف تبدو القضايا الكاذبة احالات منطقية واضحة على هذه الصورة : أ ب ج ليس أ أو ليست ب ، وهلم جرا ؛ وحينئذ يزول الاختلاف بين الناس ، إذ أن الحساب عندئذ يحل محل الاستدلال .

وقد أثارت الأدلة المنطقية سخط أرنو على أسس ميتافيزيقية ودينية وأخلاقية ؛ ذلك أنه لو كانت كل قضية صادقة قضية تحليلية ، وكانت حالة كل موناد متضمنة في تصورنا لها ، إذن لأصبحت الحرية الانسانية أسطورة ، وصار الله مجبرا . وكان رد ليبنتز أن لكل حالة فعلية ضرورة مشروطة وليست مطلقة ؛ فحين اختار الله أن يخلق آدم الفعلى خلق معه أيضا كل ما يستتبعه ، غير أن الله قد اختار بمحض حريته أن يخلق آدم الفعلى . وفضلا عن ذلك ، فإن الله فى خلقه لآدم الفعلى كان ينظر الى جميع الأفعال الحرة التى سيقوم بها الناس ، وكيف حالة الأشياء بحيث تتلاءم معهم . والنشاط الحر التلقائى مسموح به فى التناسق الأزلى للمونادات جميعا وحالاتها ؛ وكافة المونادات تختار الأفضل ، وقدرتها على تمييز هذا الأفضل تتفاوت مع درجة الوضوح التى تعكس بها العالم ؛ ولقد اختار الله بعلمه الكامل وخيره أن يخلق بحريته هذا العالم الذى يعد أفضل العوالم الممكنة جميعا .

وهذه نقطة من النقاط التى يتجلى فيها تناقض جوهرى فى مذهب ليبنتز ؛ فقد كان ليبنتز يريد أن يضيف العرضية الحقيقية على الوقائع ، ويريد فى الوقت نفسه مذهبها كاملا تكون فيه الفكرة الدالة على أى فرد محتوية على كل ما عسى ذلك الفرد أن يصير اليه . وكان ينبغي اقامة تفرقة حقيقية وبين القضايا الرياضية والقضايا التجريبية؛

القضايا الأولى صادقة وفقا لمبدأ التناقض بحيث تكون أضدادها محالا ، والقضايا الثانية صادقة وفقا لمبدأ العلة الكافية ، ومع ذلك فإن أضدادها تكون احالة منطقية صريحة أيضا . ان الاسباب التي يبرر بها الناس أفعالهم هي ميول تؤدي اليها دون أن تكون ضرورة تقتضيها ، ، ومع ذلك يذهب ليبنتز أيضا الى أن القضية « يوليوس قيصر لم يعبر الروبيكون » التي صاغها على الوجه السليم شخص يعرف يوليوس قيصر معرفة تامة ويملك لغة كافية للتعبير ، هذه القضية قد تبدو مناقضة لذاتها ؛ والله الذي يملك وحده مفاهيم كاملة عن كل شخص يستطيع أن « يميز » أي حالة لأي موند من أي حالة لأي موند آخر .

والمفرقة التي يريد ليبنتز أن يضعها بالتأكيد بين حقائق المنطق والرياضة من ناحية ، والحقائق العرضية من ناحية أخرى ؛ هي أن القضايا الأولى تصدق على كل العوالم الممكنة ، بينما لا تصدق القضايا الأخيرة الا على هذا العالم فحسب ؛ القضايا الأولى تعتمد على عقل الله لا على ارادته ، بيد أن ارادته هي التي اقتضت أن تكون القضايا الأخيرة صادقة وذلك حين اختار أن يخلق هذا العالم . وتؤلف الجمل الصادقة عن هذا العالم نسقا بحيث لا يكون من الممكن أن يصدق بعضها ويكذب بعضها الآخر ؛ وينظر ذلك أنه بينما من الممكن من الناحية التجريدية أن يكون أي جزء من الكون على خلاف ما هو عليه ، فإنه ليس من الممكن أن يكون جزء ما على خلاف ما هو عليه وتبقى الأجزاء الأخرى في الوقت نفسه كما هي ؛ ولا ينبغي أن تكون حالة ما ممكنة فحسب ، بل أن تكون ممكنة في وقت واحد مع سائر الحالات الأخرى أيضا . وقد وضع ليبنتز نسقا صوريا يمكن أن تشتق منه الممكنات باعتبارها مركبات من البسائط وأطلق على ذلك اسم « فن التركيب » ، ومن الممكن مقارنته بجدول العناصر في الكيمياء ؛ وقد تؤدي صيغة لصورة ممكنة من تركيب البسائط الى اكتشاف كائن كان قد ظل مجهولا حتى الآن ،

ويتم مذهب ليبنتز الميتافيزيقي ببراهينه على وجود الله ؛ فنسق الموندات المخلوقة كإكمل في حد ذاته بمعنى من المعاني ، أي أن وجود أي جزء منه إنما هو وجود بالضرورة على فرض قيام ذلك النسق، غير أنه ما من جزء واحد من أجزائه يتضمن علة وجوده الخاص ، ومن ثم فلا بد أن تكمن علة وجوده في كائن يتضمن علة وجوده ، أي كائن واجب الوجود ، هو ما نسميه الله . وهذا الدليل الذي يعرف باسم « الدليل الكوني » يظهر في كتابه « الموندولوجيا » وليس فيه شيء جديد أضافه ليبنتز ؛ ويعتقد العقليون عامة أن وجود الله بمثابة العلة الخالقة الضرورية والسائدة للكون . أما صياغة ليبنتز « للدليل الوجودي » (الأنطولوجي) ففيها تتجلى أصالته بطريقتين : أنه يردفها بدليل جديد يستمد من وجود الحقائق الضرورية ، ويكملة ببرهان على أن تصور فكرة « الله » تصور ممكن ؛ ولم يكن الفلاسفة حتى عهده قد نجحوا - في نظر ليبنتز - الا في إثبات أنه « اذا » كان وجود الله ممكنا ، فهو إذن ضروري . أما الدليل القائم على وجود الحقائق الضرورية فمؤسس على مسلمة هي أن جميع الحقائق « تصبح صادقة عن طريق » وقائع من نوع ما ، ولا صعوبة هناك بالنسبة للحقائق العرضية فإن الوقائع التجريبية هي التي تجعلها صادقة ؛ فما الذي يجعل حقائق المنطق والرياضة صادقة ؟ وماذا نعرف حين نقول أننا نعرفها ؟ وجواب ليبنتز على ذلك

أننا نعرف الحقائق كما تتمثل لعقل الله ، فعقل الله هو « موضع » الحقائق السرمدية . ولا يرى الفلاسفة المعاصرون في هذا غير حل لمشكلة مفتعلة ؛ فالحقائق الضرورية ليست صادقة «عن» أى شيء ، فهي إما تحليلية أو مناقضة لذاتها ، ولسنا في حاجة الى النظر فيما وراء تصوراتنا العقلية بحثا عن صحتها .

ويسبق الدليل الوجودى برهان على أن تصور « الكائن الكامل » تصور ممكن . وقد فرق ليبنتز في البداية بين الصفات التى هى كمالات وبين الصفات بالمعنى المألوف؛ والصفة تكون كمالات إذا امتلكها صاحبها فى صيغة أفعال التفضيل ، وإذا لم ينظر امتلاكها على استبعاد الصفات الأخرى ؛ والصفات المكانية والزمانية ليست كمالات مادام وضعها فى صيغة أفعال التفضيل يكون بمثابة متناقضات ذاتية مثل : « أكبر حجم » و « آخر حادث » . الخ . وليست الصفات التى تدرك ادراكا حسيا كمالات هى الأخرى مادامت نسبتها الى موضوع ما يحمل فى طياته انكار الصفات الأخرى ، فاذا قلنا عن شيء انه « أحمر » كان معنى ذلك أنه ليس أخضر أو أزرق . الخ . أما « خير » و « حكيم » و « قابل لأن يعرف » فانها جميعا صفات اذا وضعت فى صيغة أفعال التفضيل لم تنطو على تناقض ذاتى ، ومن ثم يمكن نسبتها الى كائن كامل لا بد أنه يملك جميع الكمالات « فى » درجة الكمال ؛ وعلى هذا فان مفهوم « الكائن الكامل » مفهوم ممكن . ولما كان الوجود الفعلى نفسه كمالات (على حد افتراض ليبنتز) فان الكائن الكامل ليس مفهوما ممكنا فحسب ، ولكنه موجود بالفعل أيضا . وفى هذه النقطة تتبدى طريقة ليبنتز فى التفكير على أنها أبعد ما تكون عن طريقتنا ، غير أنه من الممكن تعقب هذا الاختلاف فى كافة مراحل مذهبه ؛ فالفلاسفة المعاصرون لا ينكرون فقط أن الوجود محمول ، بل ينكرون أيضا أن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلى . وان هوية اللامتمايزات

لتعد جملة منطقية لا تأثير لها على تركيب العالم الفعلى ، وكذلك نظرية ليبنتز المنطقية فى القضايا تظل نظرية منطقية لا تأثير لها على ما هو كائن فى العالم . ويمكن تلخيص هذا الموقف فى كلمات ت . و . موريس الذى يقول : « ان ميتافيزيقيا ليبنتز العقلية التى نشأت عن التحول البسيط للمنطق الصورى الى ميتافيزيقا عن طريق اهمال معيار المعنى التجريبي ، هذه الميتافيزيقا لم تعد النتيجة الكونية الضرورية لنظرياته المنطقية ، اذا شئنا أن نقيس ذلك فى حدود التصور الحاضر لعلاقة المنطق بالنزعة التجريبية » . وهذه عبارة عادلة تعبر عما يجده الفلاسفة المحدثون شائقا فى فلسفة ليبنتز ، ولكنها تعد بمثابة تشويه لو أنها أخذت باعتبارها مفتاحا لتفسير ليبنتز . ونستطيع أن نلاحظ كلمة « اهمال » الواردة فى تلك العبارة ، فنحن لا نستطيع أن نقول باهمال معيار قد نرفضه اذا قدم الينا بصورة صريحة ؛ وقد نوافق على أن ليبنتز لو عاش خلال التطورات الفلسفية حتى يومنا هذا لكان قد قبل الآن معيار المعنى التجريبي ، لكن هذا لا يعدو مجرد التخمين .

(م)

ماخ ، ارنست : (١٨٣٨ - ١٩١٦) ، فيلسوف نمسوى ، وعالم فى الفيزيكا ؛ كان أستاذا للرياضة - فترة قصيرة - بجامعة جراتس ، وأصبح أستاذا للفيزيكا بجامعة براغ (١٨٦٧ - ١٨٩٥) ، ثم بجامعة فيينا (١٨٩٥ - ١٩٠١) .

وترجع أهمية ماخ الباقية الى كونه فيلسوفا وباحثا فى مناهج العلم ؛ وموقفه الفلسفى العام هو الوضعية المتطرفة . ويذهب ماخ الى أن كانت فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، قد « طرد الى عالم الظلال الأفكار الزائفة التى أتت بها الميتافيزيقا القديمة » . غير أن الأفكار الميتافيزيقية كانت لا تزال سائدة فى فلسفة العلم ، بل داخل العلم نفسه ؛ فكان هدفه الرئيسى اذن هو أن يقدم تفسيرا لطبيعة العلم بحيث يعرض

هذا التفسير طبيعة العلم مبرأة من كافة العناصر الميتافيزيقية اللاتجريبية ، وإعادة بناء أسس علم الميكانيكا وفقا لتلك المطالب الفلسفية . وقال : « اننا لا نعرف غير مصدر واحد هو الذى يكشف مباشرة عن الوقائع العلمية . . هذا المصدر هو حواسنا » ؛ ومن ثم ينبغى إعادة بناء العلم بحيث لا يصبح ثمة شك فى أنه وصف للوقائع التى يقدمها الحس . غير أن موضوعات حواسنا هى الألوان ، وحالات الحرارة ، والروائح ، والأصوات وما شاكل ذلك ؛ وليست هذه الموضوعات هى الأجسام ومن باب أولى فليست هى الذرات ، أو المكان المطلق ، والزمان المطلق ، والحركة المطلقة ، والتصورات الأخرى التى وردت فى ميكانيكا نيوتن؛ ومن ثم ينبغى على العلم أن يكون فى التحليل النهائى وصفاً للاحاساسات ، وأما ماعدا ذلك من عبارات فليس بذى دلالة علمية .

ويذهب ماخ الى أن الخبرة لا تقدم لنا سوى كثرة من الاحساسات المتغيرة باستمرار ، التى لا يرتبط بعضها ببعض ؛ ونحن لا نستطيع الادعاء بأننا نجد فى العالم ، وبصورة موضوعية ، أى أساس لتصوراتنا عن الأجسام حالة حركتها فى المكان، أو لقوانين الطبيعة؛ «فالقوانين الطبيعية - وفقا لتصورنا - نتاج حاجتنا النفسية الى الشعور بأننا فى انسجام مع الطبيعة ، وكل التصورات التى تتجاوز الاحساس يمكن تبريرها بأنها تساعدنا على فهم بيئتنا والتحكم فيها والتنبؤ بها ، ويمكن استخدام الأنساق التصورية المختلفة لتحقيق هذه الغايات فى الحضارات المتباينة وفى الأزمنة المختلفة دون أن يكون بينها مفاضلة فى الصدق ؛ أما اذا أردنا أن نعزو الى الطبيعة صفة انتاج نتائج متشابهة فى ظروف متشابهة ، فاننا لن نعرف كيف نستكشف تلك الظروف المتشابهة . فما هو طبيعى لا يحدث غير مرة واحدة فحسب ، وطرائقنا المنهجية وحدها هى التى ليس لها غير تبرير واحد وكاف ، وهو أنها تعيننا على التحكم فى بيئتنا والتنبؤ بها . أما أن ندعى أنه يوجد

فى الطبيعة نظائر موضوعية لهذا الجهاز التصورى، فمجرد شطحة من شطحات الميتافيزيقا التى لا مبرر لها . وقد نجد مثلاً أن تصورنا لفكرة « جسم » تصور مفيد ، ولكن ينبغى ألا نسمح لأنفسنا أن نعتقد بأنه (مادامت تلك الفكرة مفيدة لنا) اذن فان هناك أجساما فى العالم الطبيعى ؛ اذ أن خبرتنا مقصورة على الاحساسات وحدها ، .

ولكن على الرغم من أنه ليس لمجموعة ما من التصورات العلمية غير تبرير وقتى برجماتى ، وأن القوانين العلمية ليست سوى أدوات (فى أيدينا) لا تقارير موضوعية ، فان ماخ لا يرى أن ليس ثمة مجال للاختيار بين خطتين تصوريتين ، اذ أنه كلما كان النسق التصورى بسيطاً شاملاً منزهاً عن المتناقضات الداخلية كان أفضل ، وكان أنفع لنا وأخصب . بيد أنه ينبغى ألا ننزلق الى القول بأن الطبيعة نفسها بسيطة مقتصدة وما شاكل ذلك من الأقوال ، والفرق بين نسق تصورى بسيط وآخر معقد هو فرق فى المنفعة لا فى الصدق ، ذلك أننا نحن الذين نفرض النسق على الطبيعة ، وأما الطبيعة نفسها فليست نسقاً يوصف بالبساطة أو بالتعقيد . وأيا كان الأمر ، فينبغى ألا نتطرق فى الطرف الآخر فننظر الى اختيارنا للقوانين العلمية على أنه اختيار اتفاقى محض ، اذ لابد لنسق التصورات أن يلائم الوقائع التى نصفها به ، وما قوانين الطبيعة غير أوصاف للعالم حتى ولو كانت تلك الأوصاف قد صيغت فى أطر عقلية ، ومن ثم ينبغى أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب بالرجوع الى الخبرة . وقد أصر النقاد فى كثير من الأحيان على صعوبة التوفيق بين تجريبية ماخ وبين العناصر الواردة فى وجهة نظره ، والتى هى أميل الى أن تكون عناصر قبلية (أو أولية) .

ويزعم ماخ - وفقاً للرأى الخاص عن طبيعة العلم الذى وصفناه آنفاً - أنه من الأمور

ترجمت الى الانجليزية فى وقت مبكر وأقبل الناس على قراءتها ، فان تأثيره على الفلسفة الانجلو سكسونية أقل ظهورا ، نظرا لما ورثته هذه الفلسفة من تقاليد تجريبية أكثر تطورا .

المادية : هى بمعناها الفلسفى النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي ، أو يعتمد كلية فى وجوده على المادة . وهذا الرأى يشمل : (١) القضية الميتافيزيقية العامة التى مؤداها أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسى من الواقع ، وهذا النوع مادي ؛ (ب) القضية الأكثر تخصيصا ألا وهى أن الكائنات الانسانية والمخلوقات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية مركبة من جسم مادي وروح لامادية ، وانما هى أساسا جسمية فى طبيعتها .

وأشهر أشكال المادية النزعة الذرية التأملية التى ذهب اليها ديموقريطس وأبيقور ؛ وقد نشأ هذا الرأى محاولة لتفسير التغير على أساس العناصر النهائية التى يتألف منها العالم ، وهذه العناصر النهائية - وفقا لتلك النظرية - هى جزيئات لا تقبل القسمة أو الفناء وتتحرك فى مكان خلاء ؛ وتتكون الأشياء والحيوان والناس فى العالم الطبيعى من اندماج هذه الجزيئات ، وتفنى بتفككها ، لتؤلف مركبات جديدة مختلفة. والفكر - تبعا لهذا الرأى - عبارة عن نوع من الاحساس ، ويفسر الاحساس على أساس فيزيقى بأنه التغيرات التى تطرأ على الذرات التى تتركب منها الروح بوساطة ذرات أخرى تشع من الأشياء الواقعة خارج الجسم وتتلقاها الروح عن طريق الحواس . وحين يفنى الجسم أو يتحطم لا يعود الاحساس ممكنا ، وتحلل الروح نفسها الى الذرات النهائية التى كانت تتركب منها ؛ وهكذا نجد أن التفرقة بين الروح والجسم ليست تفرقة بين ما هو لامادي وما هو مادي ، بل بين أنواع مختلفة من المجموعات المادية . وقد تم احياء النزعة الذرية المادية فى القرن السابع عشر ، وأصبحت عقيدة ملاحدة القرن الثامن عشر من أمثال البارون دى هولباخ

المضللة أن نتكلم فى العلم عما يسمى بالبرهان ، لأنه اذا كانت القوانين العلمية أدوات تصويرية فانه لا يمكن البرهنة عليها استقرايا من الوقائع ؛ كما أنه ليس لاستنباط القوانين من قوانين أخرى أية دلالة فى نهاية الأمر ، على حين أنه ما أسهل أن يضافى على العلم مظهرا يخدعنا ، وهو مظهر أنه جاء نتيجة لاستنباط صارم الدقة . والتبرير الوحيد الذى يمكن أن نقدمه ، أو الذى لا بد أن نقدمه لقبول قانون علمى هو - فى نظر ماخ - صموده للاختبار فى مجال الاستعمال .

على أن ماخ لم ترضه هذه الصورة العامة التى قدمها عن طبيعة العلم ، وكان من رأيه أن العلم المعاصر فاسد - الى حد ما - لعدم موافقته لهذه الصورة، وكان يعتقد - على وجه الخصوص - أن العلم ما ينفك يجسد العناصر التى يتألف منها نسقه الصورى ، بأن يجعل لها نظائر فى الطبيعة لا تستطيع الخبرة أن تضمن وجودها الفعلى ، ومن ثم فانها ميتافيزيقية ؛ لهذا طبق ماخ فى كتابه « علم الميكانيكا » موقفه العام على نقده للصورة التى أعطاها نيوتن وخلفاؤه لعلم الميكانيكا ، وحاول أن يبين كيف يمكن استبقاء مضمون الميكانيكا دون الالتجاء الى المكان المطلق والزمان المطلق والقوة وبعض الأفكار اللاتجريبية الأخرى . وعلى الرغم من أن بعض المناقشات التى ساقها كانت ذات هدف فلسفى الى حد كبير، كالمناقشات التى وجهها ضد برهان نيوتن المزعوم على الحركة المطلقة ، إلا أن لها أهمية علمية ؛ وقد اعترف أينشتين بفضلها عليه .

وقد كان تأثير ماخ على تطور التجريبية فى القارة الأوروبية كبيرا جدا ، واعترفت جماعة فيينا من الوضعيين المناطقة به هاديا أساسيا لها . وهجر ماخ نزعته الحسية الخالصة فى وقت مبكر جدا فى سبيل نزعته الفيزيقية ؛ غير أن معظم الأفكار الرئيسية فى الوضعية المنطقية يمكن أن تعزى اليه . ومع أن أعماله الرئيسية قد

الذى يعد كتابه « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) من المراجع الكلاسيكية فى المادية ، ولكنه ليس متسقا من أوله الى آخره ، اذ تعزى فيه بعض السمات العقلية - كأنواع التعاطف والنفور - الى الذرات المادية النهائية . ومع ذلك يعرف دى هولباخ الشعور على أساس فيزيقى باعتباره طريقة للتأثر واستقبال المؤثرات عن طريق الجسم ، ويرفض الأرواح اللامادية على أساس أنها لا توصف الا فى عبارات سلبية ، وبالتالى تظل مستعصية على الوصف والتفسير الحقيقيين .

ونتيجة لنمو العلوم الفيزيائية ، اعتنق فريق النزعة الذرية التأملية باعتبارها مبدأ مفسرا للفيزيكا والكيمياء ، وعلى هذا النحو مهدت لظهور المادية العلمية . وظفرت هذه النظرة بالتأييد من شواهد علم الجيولوجيا ونظرية التطور العضوى ، التى دلت على أن الحياة والعقل قد تطورا من المادة الجامدة . وقام التقدم الذى أحرزه علم وظائف الأعضاء بتدعيم هذا الرأى ، اذ زعم أصحاب هذا العلم أن وجود الحياة العقلية ومداهما يتوقف على حجم المخ وهيئته . وذاعت شهرة الفسيولوجى الألمانى كارل فوجت (١٨١٧ - ١٨٩٥) لعبارته التى قال فيها ان الفكر يرتبط بالمخ كما ترتبط الصفراء بالكبد ، والبول بالكليتين . (والواقع أن عبارة فوجت كانت ضدى لبعض الجمل التى استقاها من كتاب كابانيس «العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان» (١٨٠٢) حيث ورد أنه يجوز النظر الى المخ باعتبار أنه يهضم الانطباعات ، ويفرز الأفكار) . بيد أنه لا فوجت ولا معاصره الأشهر منه لودفيج بوخنز (١٨٢٤ - ١٨٩٩) استطاع أن يقدم أى تفسير واضح التعبير عن طبيعة العقل ؛ وهكذا على الرغم من أن بوخنز كان يعرف أن الفسكر ليس شيئا يمكن « افرازه » الا أنه لم يكن لديه شيء ايجابى يقوله عنه ، اللهم الا أنه « نتيجة » للعمليات الفيزيائية .

وفى القرن العشرين ، ظهر شكلان رئيسيان للمادية هما المادية الجدلية والنزعة الفيزيائية ؛ أما الشكل الأول فهو الفلسفة الرسمية للعالم الشيوعى ، ويقسوم جزء كبير منها على كتابات انجلز ولينين . ويصف الماديون الجدليون فوجت وبوخنر بأنهما « ماديان مبتذلان » ، غير أن رأى هؤلاء الخاص وان يكن واضحا من حيث اعتماد العقل على المادة ، الا أنه غامض فيما يتعلق بطبيعة العقل نفسه؛ وقد يبدو أن الماديين الجدليين يعتقدون أنه على الرغم من أن العقل متميز عن المادة ولا يمكن رده اليها ، فانه مع ذلك شكل ثانوى من أشكال الوجود . وهذا الرأى القائل بأن العقل نمط جديد متميز من أنماط الوجود خرج من المادة، يعرف باسم « المادية الطارئة » .

وقد صاغ النزعة الفيزيائية بعض أعضاء الحركة الوضعية ؛ وهى تركز على الرأى القائل بأن كل ما يمكن أن يقال وله معنى ، فانه يقرر شيئا قابلا للتحقق من صدقه . ومهما يكن من أمر ، فان أصحاب النزعة الفيزيائية يجادلون بأنه لا يمكن أن يكون ثمة تحقق صادق لعبارة ترمى الى تقرير خبرات خاصة لفرد واحد ؛ فقد يقول انسان ما انه يشعر بألم ، غير أنه ما من أحد آخر يستطيع أن يتحقق من قوله ذاك ، كل ما يستطيع أن يفعله الآخرون هو أن يسمعوا أقواله ويشهدوا بحركاته . ولا شيء يمكن التحقق منه علنا بأكثر من ملاحظ واحد غير الحوادث الفيزيائية ؛ واستنتج أصحاب النزعة الفيزيائية من هذا أن الجمل الوحيدة ذات المعنى التى يمكن أن تقال عن العقول لابد أن تشير الى سلوك جسمى من نوع ما ، وكان من رأيهم بالتالى أن علم النفس - بمعنى أوسع - جزء من علم الفيزيكا . وبينما دعا بعض علماء النفس الى السلوكية باعتبارها لا تقبل الا تلك المعطيات التى يمكن أن يلاحظها أكثر من ملاحظ واحد ، نادى بها أصحاب النزعة الفيزيائية على أساس أن أى طريقة أخرى لا معنى لها .

طبيعي . وينبغي أن تفهم هذه النظرية بوصفها نقضا للمثالية الهيكلية على عهدهما ؛ فهما لا ينكران حقيقة الفكر وحقيقة الظواهر العقلية الأخرى وإنما ينكران أوليتها ؛ وهما ينظران الى كل من المثالية والمادية باعتبارهما الموقفين الفلسفيين الممكنين اللذين لا ثالث لهما .

الا أن ماركس وانجلز قد رفضا المادية التقليدية ؛ فقد وسما تلك النظرية التي من قبيل نظرية الذريين اليونان ، وهي التي نظرت الى جميع الموجودات باعتبارها مجرد ترتيب يتم على أنحاء مختلفة للجزيئات المادية التي تتحرك وفقا لقوانين الميكانيكا ، أقول انها وسما تلك النظرية بأنها مادية ميكانيكية وبأنها - وان كانت أفضل من المثالية - غير كافية . الأمر يستدعي اذن نوعا من الفلسفة المادية يسلم بأن هناك عملية نمو وتطور ينشأ عنها ما هو جديد وما هو أكثر تعقيدا ، هذه المادية هي المادية الجدلية ؛ ذلك أنه لما كانت «الحركة بأعم المعاني» هي جوهر كل عملية ، فعلى أن نسلم بحركة هي أعقد من الحركة الميكانيكية .

الا أن ماركس وانجلز قد استمدا فكرة الجدل من هيجل ؛ « فلقد أصبح جدل الفكر ذاته مجرد انعكاس في نطاق الوعي لما في العالم الواقعي من حركة جدلية ، وهكذا قلبنا الجدل الهيجلي رأسا على عقب ، أو الأخرى أننا رفعنا رأسه الذي كان يقف عليه من قبل ، وأقمناه على قدميه ثانية » (انجلز : « فويرباخ » ، الفصل الرابع) .

المادية الجدلية اذن تنظر الى العالم باعتباره عملية من شأنها أن تطور وتبنى الظواهر البسيطة فتخرج منها ظواهر أخرى تفوقها تعقيدا وفقا للمبادئ الجدلية التي هي قوانين النمو ؛ وهذه القوانين هي : (١) قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية ؛ ومثال ذلك : حينما يتعرض الماء لتغير كمي هو زيادة حرارته ، يحدث عند

ومن المهم أن نذكر أن الماديين لا ينكرون وجود العقل أو الوعي ، لأن هذا الإنكار نفسه هو استخدام للعقل الذي يرمى الى إنكاره ؛ وإنما الشيء الذي ينكرونه هو أن يكون العقل أو الوعي صفة مميزة للأرواح اللامادية . والقوة التي تتمتع بها قضية المادية إنما هي نتيجة لنواحي الغموض التي تنطوي عليها فكرة وجود لاجسدي كله ؛ اذ يذهب القائلون بهذا الوجود الى أنه لامكاني ، ومن ثم فانه غير قادر على الحركة . ولكن يبدو حينذاك أن طريقة تأثيره على الأجسام المادية وتفاعله معها لا تفسر لها ؛ ومن الجلي أن وصف الاحساس - من جهة أخرى - على أساس الحركات الفيزيائية أو الكيميائية هو حذف لأشد الأشياء تميزا له . ويبدو أن أكثر أشكال المادية قبولا هو الرأي القائل بأن العقل ليس شيئا - سواء كان ماديا أم غير مادي - وإنما هو القوى والقدرات وقيام أنواع بعينها من الأجسام بوظائفها ؛ غير أن ناقد المادية يقف على أرض صلبة حين يصر على وجود هوة بين الخبرة (النفسية) من جهة ، والعمليات الفيزيائية من جهة أخرى .

المادية الجدلية : كانت في الأصل هي وجهة النظر الفلسفية التي اعتنقها كل من ماركس وانجلز ؛ أما في الوقت الحاضر فهي العقيدة الرسمية للحزب الشيوعي ، حيث تفسر في ضوء أهداف سياسية أكثر مما تفسر بوصفها موضوعا للدراسة العلمية . ليس هناك اذن ما يقتضي أن نبحث في دراستنا للمادية الجدلية عن فلاسفة آخرين عدا ماركس وانجلز ، وربما لينين أيضا اذا نحن نظرنا الى الأمر من وجهة فلسفية .

كان ماركس وانجلز يستخدمان كلمة « المادة » استخداما فيه شيء من الترخص ؛ فالمادى في نظرهما هو من «يعد الطبيعة هي المبدأ الأول» ، ويرى أن المادة وجودها حقيقى ولا تتوقف في وجودها على وجود شيء آخر ، وأن ما هو عقلى يتطور عما هو مادي ولا بد أن يفسر على أساس

في عرض آرائه كاتباً يتعذر تلخيصه ، فانه يضيف على عمله الفلسفي صفة ايحائية استكشافية ، ولهذه الصفة قيمتها على الأخص لدى هؤلاء الذين يجدون من أنفسهم صبراً كافياً لقراءته .

ويوصف مارسيل في كثير من الأحيان بأنه « وجودي مسيحي » ، وهو بهذه الصفة يقف في الطرف المقابل لسارتر ، غير أن هذه الصفة تجافي الصواب مجافاة خطيرة (على الرغم من أن مارسيل كتب مقالا نقدياً قيماً عن سارتر) ؛ فمارسل الذي كتب رسالة دكتوراه عن تصورات كولردج الفلسفية في علاقاتها بفلسفة شيلنج يتبدى لنا في عمله - كما تكشف عنه يومياته - تلميذاً باديء ذي بدء للمثاليين المتحدثين بالانجليزية مثل ف . ه . برادلي وعلى الأخص جوزيا رويس الأمريكي الذي كتب عنه عام ١٩١٧ كتاباً شائعاً نشر لأول مرة عام ١٩٤٥ ، وكذلك يمكن أن نعهده تلميذاً لبرجسون . فقد استمر مارسيل يشاطر رويس احساساً عميقاً بعمق ارتباط الناس بالمجتمع الذي ينتمون اليه ؛ وفكرة الولاء وكذلك فكرة الوفاء من الأفكار التي كان لا ينفك يعود اليها مرة بعد أخرى ؛ واكتسب من برادلي شيئاً مما تميز به هذا المؤلف في شعوره بما هو ذاتي شعوراً مراوفاً ، وربما تعلم قارئ الكتيب الذي أصدره ر . ج . كولنجوود تحت عنوان « الايمان والعقل » عام ١٩٢٩ وكتابه « مقال عن الميتافيزيقا » ؛ أقول ان هذا القارئ ربما تعلم من يوميات مارسيل أكثر مما يمكن أن يتعلمه من أي مصدر آخر عن المعنى الدقيق - وما يتفرع عنه - الذي قصد اليه كولنجوود بالفرقة التي وضعها بين « القضية » و « الافتراض السابق » . وتكشف يوميات مارسيل أيضاً عن ذلك الاهتمام الذي اتسم به الفرنسيون بالمشكلة الديكارتية عن العلاقة بين العقل والمادة ؛ وقد اهتم في أعوامه الأخيرة اهتماماً جدياً بنتائج الظواهر النفسية الشاذة ، وخاصة التخاطر حين يفهم على أنه طريقة من طرائق الاتصال بين الناس .

نقطة حاسمة تغير كيفي فيصبح الماء بخاراً ، (٢) قانون تداخل الأضداد ؛ وهو يقتضى وجود التناقضات في الطبيعة : تتضمن الحركة تناقضاً قوامه أن شيئاً يكون ولا يكون في موضعه في نفس الوقت ، (٣) قانون نفى النفي؛ ومثال ذلك : الاقطاع تنفيه الرأسمالية ، وهذه بدورها تنفيها الاشتراكية، وهكذا ينشأ الجديد نتيجة لنفى النفى . الا أن هذه القوانين التي وضعها انجلز لا تتضمن - فيما يبدو - كلمات من قبيل « التناقض » و « النفي » بمعناها المؤلف ، وقد أعاد بعض الأتباع المعاصرين تقرير هذه القوانين على أنحاء وبأمثلة يقل فيها طابع المفارقة ؛ على أن النقطة الجوهرية التي أراد انجلز تأكيدها هي أن هناك جودة حقيقية واختلافاً كيفياً في العالم ، وأننا - وان يكن كل شيء ينشأ عن المادة الغفل - لا نستطيع أن نفكر تفكيراً مجدياً اذا نحن عدنا جميع الأشياء مجرد نظم ميكانيكية معقدة .

وترجع أهمية هذه النظرية في تاريخ الفكر الى كونها أساساً عاماً لمبادئ ماركس السياسية والاقتصادية ، وان كان ماركس يولى هذه النتائج (السياسية والاقتصادية) من الاهتمام ما يفوق بكثير اهتمامه بتقديم عرض دقيق للأساس الذي قامت عليه ؛ وانه لمن المؤسف أن العوامل الخارجية لم تبرز ولم تثبت الا الجانب الذي لم يكن له في حقيقة الأمر القيمة عارضة .

مارسل ، جبريل : (١٨٨٩ -)
فيلسوف فرنسي ، وكاتب مسرحي / وقد قدم مارسيل عمله الفلسفي الى العالم أساساً عن طريق يومياته التي ظهرت في أجزاء ثلاثة هي : « يوميات ميتافيزيقية » (١٩٢٧) و « الكينونة والملك » (١٩٣٥) و « الحضور والخلود » (١٩٥٩) . وتمثل محاضرات جيفورد التي ألقاها في أبردين عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ عن « سر الكينونة » ، أقرب عرض منظم وصل اليه لآرائه . وبينما يجعله استعماله لقالب اليوميات

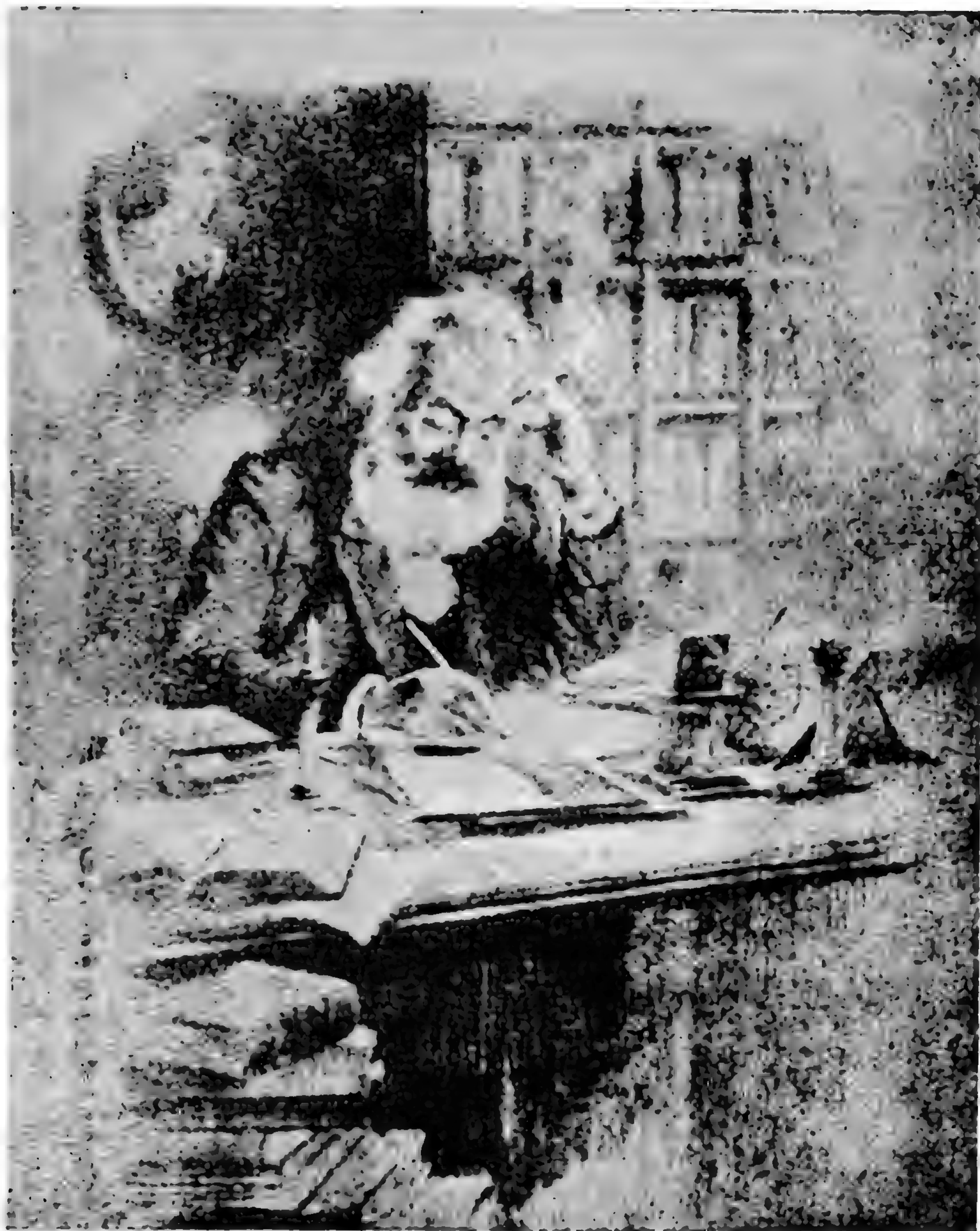
ومع أنه قد قبل في الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٢٩ ، إلا أنه ظل دائما بعيدا عن تحمسات مارييتان للتوماوية الجديدة ؛ إذ كان يعتقد أن حدس مارييتان الوجودي حدس وهمي ولا يصلح بتاتا نقطة بداية للميتافيزيقا ، إذ الميتافيزيقا عند مارسيل هي أقرب الى أن تكون اسما يطلق على ضرب من الاستكشاف أو التحليل تتميز فيه العملية التي يقترب بها الناس من سر وجودهم عن كل ما يمكن أن يتقنع بقناعها ، ففي تلك العملية يمسك الانسان بذلك السر في حقيقته الفريدة ، يمسك به حتى ليتجلى له على حقيقته غير مختلط بأية حقيقة سواء . وهكذا ينطوى تفكير مارسيل على الرغم من نسجه المهمل وعرضه المشتت ، ينطوى على صفة نقدية تحليلية تتبدى مثالا في مناقشته لفكرة « الاستدلال » على وجود الله ، وفي اماطته اللثام عن المضمون الدقيق لأمل الانسان في الخلود ، وفي اسهامه في الجدل الشائع حول امكان قيام الميتافيزيقا ، كما تتبدى أيضا من خلال تفرقة بين « المشكلة » و « السر » .

ومارسيل فيلسوف وكاتب مسرحي ؛ غير أن مسرحياته لا تعادل فلسفته في القيمة ، ومع ذلك فانها تعينه في كثير من الأحيان على أن يسوق فلسفته في صورة مجسدة ، وهو هدف يصبو اليه دائما . غير أن مسرحية من أفضل مسرحياته هي « رجل الله » ، يتركز فيها عدد من الموضوعات التي شغلت فكر كاتبها ؛ وتدور هذه المسرحية حول قسيس فرنسي بروتستانتي حقق حظا حقيقيا من النجاح في أداء رسالته ، وهو نجاح يرتد الى غفرانه لحيانة اقترفتها زوجته ، غير أنه يلمس خداعه لنفسه بما في ذلك كرمه الظاهري نحو زوجته ، فيتشكك في كل دافع من دوافعه ، وينغمس في هوة الارتياب بالنفس والاثام الذاتي . ويحقق مارسيل في تلك المسرحية تجربة لمعرفة الذات تذكرنا فورا بالدعوة السقراطية الى معرفة الانسان لنفسه ، كما تذكرنا بالمحنة التي اجتازها

« أوديب » في مسرحية سوفوكليس . وفي نهاية المطاف وقد أشرف القسيس على هاوية الانتحار ، تجذبه ضرورة أداء واجب روتيني مبتذل من واجبات أبرشيته ؛ وهكذا يبين مارسيل أن الناس لا يجدون الشجاعة المطلوبة - في رأيه - لاحتلال حقيقة موقفهم الا في حضن الجماعة . وبرغم اهتمام مارسيل بالجانب الذاتي ، فانه يظل معاديا عداء عميقا لأي شكل من أشكال الفردية المتطرفة التي يراها زائفة في ضوء الأحداث الفعلية التي تكتنف الموقف الانساني .

ماركس ، كارل : (١٨١٨ - ١٨٨٣) ،
ولد بمدينة ترير في ألمانيا ، وتوفي بمدينة لندن . ولم يكن ماركس فيلسوفا في بداية الأمر ؛ وترتكز شهرته على جهده الهائل للكشف عن القوانين التي تتحكم في سلوك الناس في المجتمع وصياغتها ، وعلى خلقه لحركة قدر لها أن تغير حياة الناس لتلائم تلك القوانين . كان عالما في الاجتماع والاقتصاد ، وثوريا نشطا ؛ دخلت الفلسفة في نظريته العامة عن الانسان لابعبارها دراسة مستقلة ، بل بوصفها عنصرا من عناصر تلك النظرية ؛ ومع هذا كله فقد بدأ فيلسوفا ، ومن الممكن تأليف موقفه الفلسفي من كتاباته المبكرة - التي لم ينشر معظمها في حياته - رغم ما فيها من ثغرات ومتناقضات ملحوظة . والفلسفة الماركسية المعروفة في يومنا هذا هي مزيج مركب من المخططات المنشورة وغير المنشورة التي كتبها ماركس نفسه ، ومن مؤلفات شريكه **انجلز** الميتافيزيقية (وانجلز هو الذي تحدث عن « دياكتيك المادية ») ، ومن التعقيبات على هذه الكتابات وتطويرها على أيدي الشراح المتأخرين ؛ أما عبارة « المادية الجدلية » التي تعرف بها الآن النظريات الفلسفية التي ينادى بها الشيوعيون الأساسيون ، فقد ابتكرها الاشتراكي الروسي جورجى بليخانوف .

ومن الأسباب الرئيسية لانصراف ماركس



مارکس ، کارل (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)

بينها القوانين التي تتحكم في تطور الأفراد
والمجتمعات .

ويرجع اختلاف الناس أساسا - في نظر
ماركس - عن أشياء الطبيعة الى قدرتهم على
اختراع الأدوات ؛ فلقد منح الانسان قدوة فريدة
لا على استعمال الأدوات فحسب ، بل على اختراعها
لتلبية حاجاته الأساسية ، كالغذاء والمسكن
 والملبس والتناسل والأمن وما شاكل ذلك .
وهذه المخترعات قد غيرت اذن من علاقات الانسان
بالطبيعة الخارجية ، وحولته هو ومجتمعاته ،
وحفزه بالتالى الى صنع مزيد من المخترعات
لاشباع الحاجات والأذواق الجديدة التي أحدثتها
تلك التغيرات التي استحدثتها - دون سائر
الحيوان - في طبيعته وفي عالمه الخاصين به .
ويعتقد ماركس أن قدرات الانسان التقنية (أى
التكنولوجية) هي طبيعته الأساسية ؛ فهي
المسئولة عن ادراكه لعمليات العيش وعن توجيهه
الواعى لها ، وهو ما يسمى بالتاريخ . والناس
هم ماهم عليه ، ويختلف الواحد منهم عن الآخر
لا بسبب مبادئ داخلية ثابتة مفروسة في
طبائعهم ، اذ لا وجود لمثل هذه المبادئ ، بل عن
طريق العمل الذي لا يستطيعون الهرب منه اذا
أرادوا اشباع مطالبهم ؛ ويتحدد تنظيمهم
الاجتماعى بوساطة الطرائق التي يعملون ويخلقون
بها للمحافظة على حيويتهم أو تحسينها . ولقد
كان تاريخ الانسانية في نظر الماديين الذين ظهروا
فى القرن الثامن عشر ، هو الى حد كبير قصة
الخطأ الانسانى الذى كان من الممكن تجنبه ، وقصة
الحماقات والأوهام التي غشيت عقول الناس قبل
الاهتداء الى المنهج العلمى القائم على الملاحظة
التجريبية والتدليل الدقيق ، ذلك المنهج الذى
كشف عن الأسئلة الصحيحة التي ينبغى أن
توضع ، والطرائق الصحيحة للبحث عن أجوبتها،
وهو ليل طويل من الجهالة والخرافة تضيئه من
حين الى آخر ومضات العبقرية التي استغلها

عن الفلسفة باعتبارها ميدانا خاصا للدراسة ،
اعتقاده المستمد من هيجل - شأن غيره من الأفكار
العديدة فى مذهبه - أقول اعتقاده بأن الأفكار
لا يمكن أن تدرس دراسة مجدية اذا انعزلت عن
غيرها من الأفكار ، مادامت تؤلف جزءا لا ينفصل
من نشاط الأفراد والجماعات ، ومادامت تبدو
لامعقولة تماما الا اذا نظر اليها على أنها جانب من
النشاط الكلى للانسان . ولا ينبغى أن نعتبر
النظرية شيئا منفصلا عن التطبيق ؛ فآراء الناس
ودوافعهم وتصوراتهم الحقيقية تتمثل فى أفعالهم
وفى سلوكهم التلقائى تمثلها فى معتقداتهم
الصريحة . فضلا عن ذلك فان عزل أى نشاط ،
ولو بغرض الفحص العلمى ، والنظر اليه دون
اعتبار لمكانه فى التطور التاريخى لمجموع النشاط
الانسانى الذى ينتمى اليه ، معناه اساءة
فهمه واساءة تفسيره . ومثل هذا الميل الى
« التجريد » هو فى حد ذاته علامة على خداع خاص
له مبرراته الاجتماعية والتاريخية ، وقد أخذ
ماركس على عاتقه تفسير هذا الخداع وتبديده .
ولابد - لكى نفهم نظرية ماركس الفلسفية - من
أن نحيط برأيه فيما عليه الناس ، وكيف
يتصرفون على النحو الذى يتصرفون به .

يعتقد ماركس أولا - شأنه فى ذلك
شأن زعماء المادية الفرنسية المتطرفين فى القرن
الثامن عشر الذين يدين لهم ماركس بالكثير
- يعتقد أن الانسان شئ فى الطبيعة ، وكتلة
ذات ثلاثة أبعاد من اللحم والدم والعظم . . الخ ،
تنطبق عليها - دون زيادة أو نقصان - قوانين
الطبيعة التي اكتشفتها العلوم كما تنطبق على
غيره من الأشياء المادية الأخرى . وقد أنكر
ماركس - كما أنكر هؤلاء الماديون - وجود روح
لامادية ، ووجود جواهر روحية من أى نوع ،
وبالتالى فقد أنكر الله ، واعتبر اللاهوت
والميتافيزيقا أنسجة من الأكاذيب تحاول أن
تغتصب مكان العلوم الطبيعية التي تستطيع
وحدها أن تقدم حلولاً لكافة مسائل الواقع ، ومن

زعماء الناس من ملوك وكهنة وقواد بغرض
الابقاء على البشرية خاضعة لهم .

أما فى نظر ماركس فالقصة أبسط من
ذلك ، اذ لا يعتقد - شأنه فى ذلك شأن أبوى
علم الاجتماع : هيجل وسان سيمون - فى
وجود حقائق خالدة عن الأفراد أو المجتمعات
تصدق فى كل زمان ومكان ، وبغض النظر عن
كافة الملابس ، وإنما يعتقد أن كل تقدم تقنى
(تكنولوجى) فى التطور الإنسانى يحمل معه
آفاقه العقلية والأخلاقية الخاصة ؛ فأفكار الناس
لا تولد بمعزل عن أوجه نشاطهم الأخرى ، وقد
كانت هذه الأفكار ولا يمكن أن تكون إلا أسلحة
يستخدمها الناس أو الطوائف الاجتماعية للوصول
إلى أهدافهم ، تماماً كغيرها من الأدوات أو المخترعات
أو طرائق السلوك ، كالجيوش أو البارود أو
الرق أو النظام الإقطاعى . و « التكنولوجيا »
التي صنعها الإنسان هي التي تحدد الأفكار وصور
الحياة لا العكس ؛ فالحاجات هي التي تحدد
الأفكار ، وليست الأفكار هي التي تحدد الحاجات ؛
فالطاحونة الهوائية هي التي خلقت النظام
الإقطاعى ، ودولاب الغزل هو الذى أنشأ النظام
الصناعى . وهذه العبارة من العبارات الماركسية
التي تتسم بها صياغة ماركس للعوامل الأساسية
فى التاريخ الإنسانى ؛ فالطاحونة - كما يرى
ماركس - تخلق نمطا بعينه من التنظيم الاجتماعى ،
وهذا بدوره يتيح الفرصة لظهور الآراء والمواقف
وطرائق الحياة التي ترقى وتحافظ وتقاوم ما قد
يتعرض له هذا المجتمع المعين من هجوم ، أى
ذلك النمط المعين من توزيع القوة والسلطة بين
الناس ، سواء أدرك هؤلاء الناس ذلك أو لم
يدركوه . ويرى ماركس أن حياة الناس العقلية
التي تتخذ شكلا ملموسا فى الأعمال والنظم
الأخلاقية والفلسفية والسياسية والقانونية
والدينية والفنية لا يمكن أن تفهم إلا باعتبارها
جزءا من حياة المجتمع كلها ، تلك الحياة التي
تحدد أهدافها أولا وقبل كل شيء بالتقنيات التي

تصطنعها لاشباع مطالبها . والمخترعات والكشوف
تغير تلك المطالب وأشكال الحياة التي مهدت
لها ، وتنشئ رغبات جديدة ، ومخترعات جديدة ،
ونظما من المجتمع جديدة . غير أن المفتاح إلى فهم
الحياة الاجتماعية سيتألف دائما من تحديد
الأشكال التي يتخذها الصراع من أجل البقاء ، أو
لاشباع الحاجات الأساسية ، أو فى سبيل القوة
التي يمكن أن تشبع تلك الحاجات فى زمان ومكان
بعينهما . وهذا هو العامل الرئيسى فى أى مجتمع ،
وإدراك طبيعة هذا العامل معناه القدرة على تفسير
- بل والتنبؤ ب- التطور الخاص للأفكار والمواقف
والقواعد الأخلاقية والاجتماعية ووسائل ملء
ساعات الفراغ ؛ وأهم من هذا كله تفسير تركيب
القوة والسلطة فى مجتمع بعينه ، ذلك التركيب
الذى تكيف نفسها معه بالضرورة نظرة الناس .
هذه نظرية تقنية (تكنولوجية) عن تطور الحياة
الاجتماعية ، وهى نظرية تاريخية من أولها إلى
آخرها من حيث أنها تزعم لنفسها القدرة على
تفسير حياة الناس المادية والعقلية كلها بتحديد
مكانهم المخصص لهم فى الطريق الثورى الوحيد
الذى تتحرك فيه الحياة كلها بالضرورة ، والذى
يحدد جميع أفكارهم ورغباتهم وآمالهم ومخاوفهم
وصور تعبيرهم عن أنفسهم فى مرحلة بعينها ،
سواء أدركوا ذلك أو لم يدركوه . وعلى هذا فإن
إطلاق صفة الحقيقة الخالدة على أى شيء يتناول
الناس أو المجتمع عبث لا معنى له من حيث
المبدأ ، اذ لا يوجد شيء لا يخضع للزمان فى حياة
الناس . وتتألف الحقائق جميعا من علاقة بين
أفكار الناس والأشياء التي يفكرون فيها ، ومادامت
الأشياء والأفكار لا تظل ثابتة بل تتحول
بتغير الظروف التاريخية ، فسوف تبدو الأمور فى
نظر أولئك الذين يعيشون سجناء مجتمع بعينه
ويضغطون على جدرانها ، أى أولئك الذين من
مصلحتهم تغيير ذلك المجتمع أو تحطيمه - أقول
إن الأمور تبدو فى نظر أولئك على نحو يختلف عما
تبدو عليه بالنسبة لهؤلاء الذين يعيشون على

درجة عالية من الانسجام مع هذا المجتمع ، ومن ثم فانهم يعارضون التغير سواء أكان ذلك عن غريزة أم عن وعى ؛ فليس هناك مثلا حقيقة اجتماعية أو أخلاقية يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لكلتا الطبقتين . والأفكار والمعتقدات والمشاعر الأخلاقية هي - في نظر ماركس - ضروب من العمل ، وتتوقف صحتها أو صدقها - شأنها في ذلك شأن الدعاية - على مصالح الجماعة التي ينتمى إليها من يريد الحكم عليها ؛ وكل ما يمكن الحكم عليه موضوعيا هو فعاليتها النسبية . والعناصر التي تبقى بعد زوال حضارة بعينها هي العناصر التي تسهم في المرحلة التالية من مراحل الصراع في سبيل التقدم المادى ، ومن ثم فانها تتحول وتمتص بوساطة تلك المرحلة التالية . وكان ماركس يعتقد - مثله في ذلك مثل الفلاسفة العقلانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر - أن الحرية الانسانية تتكون من السيطرة المنظمة على كل ما يقاوم الحاجات الانسانية سواء جاءت هذه المقاومة من الطبيعة الخارجية أو من انفعالات الهوج التي تدمر نفسها بنفسها ؛ الحرية هي السيطرة المنظمة على المواد المتاحة ، وكلما كان منهج التحكم أكثر التزاما لقواعد العقل ، وكان عدد الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا التحكم أكبر ، كانت الحرية أعظم .

ولهذا رأى النافذ صلات واضحة بفلسفة هيغل ، تلك الفلسفة التي أثرت على ماركس تأثيرا حاسما . كان ماركس يعتقد - كما اعتقد هيغل - أن التاريخ هو المفتاح الى فهم الانسان وخصائصه ؛ ذلك لأن هناك نموذجا متميزا وهدفا معقولا في تطور القدرات الانسانية . وثمة أنماط بعينها من النشاط ، سواء أكانت عقلية أم عملية ، لم تكن لتظهر الا بعد أن نمت الملكات الملائمة لها نوا كافيا ، وهذه بدورها شجعت على ظهور ملكات ومناشط جديدة لم تكن ممكنة أو متصورة في مرحلة أشد تبكيرا . ومن ثم فان ماركس لا يختلف عن هيغل في اعتبار أن الميل الى

فحص النظريات والفلسفات والعقائد لتحديد صدقها أو كذبها بمعزل عن العصور الذي ظهرت فيها - ميل يتورط في « تجريد فاسد » ، اذ أن ترك السياقات التي لا يمكن لتلك الأفكار أن تظهر - أو أن يكون لها معنى - الا فيها وحدها، معناه استحالة اعطاء أجوبة مناسبة عن تلك الأسئلة . ويرتبط الصدق والكذب، والعمق والضحالة - في نظر ماركس - بالعوامل الاجتماعية التي تنتسب اليها الأفكار التي تكون بصددتها انتسابا عضويا؛ ففكرة الحرية الفردية مثلا أو الملكية الخاصة ، والأفكار التي ترتبط بهما مثل العدالة الاقتصادية والحقوق الفردية . الخ ، لا يمكن أن يكون لها حرفيا أى معنى فى أنماط بعينها من المجتمعات البدائية حيث لا توجد فكرة الملكية ، وعلى هذا فان المذاهب التي تتضمن تلك المفاهيم المتغيرة تاريخيا ، لا تستطيع أن تعبر عن حقائق لازمانية أو قيم خالدة ، بل ان مجرد التفكير فى ذلك يتحول الى خرافة ؛ وينطبق هذا على التصورات كافة ، اللهم الا تصورات العملية التاريخية نفسها . وقد كان هذا الترتيب الموضوعى فى التطور الانسانى جزءا - عند هيغل - من الوعى الذاتى المطرد النمسو « بالروح الكلى » ، أما ماركس - الذى رفض فكرة الواقع غير الملموس - فقد ترجمها فى حدود التطور الاجتماعى العينى ؛ فالواقع بالنسبة اليه هو قصة نمو سيطرة المجتمع الانسانى على نفسه ، وسيطرته على الطبيعة عن طريق التقدم التكنولوجى . وجزء من هذه القصة هو تطور المعتقدات المتعاقبة ووجهات النظر والثقافات والمواقف التي وان اكتسبت فى بعض العهود قوة دفع وتأثيرا حاسما خاصين بها ، الا أنها ليست غير « انعكاسات » فى « أدمغة الناس » لهذا التقدم المادى ، بحيث يترك كل عصر ما كان فعلا فيه للعصر الذى يليه ، أى كل ما ساعد الناس على أن يخلقوا حياة اجتماعية بالضرورة ، أو ما قد يتجاوب تجاوبا فعلا مع حاجاتهم المادية . فما هى الصورة التي اتخذها هذا التطور ؟

- فى نظر ماركس - لا يعدو أن يكون تاريخ الصراع بين الطبقات ، وفلسفته فى التاريخ هى مصدر معتقداته الفلسفية جميعا .

ومنذ ذلك الحين انتهت الشيوعية البدائية - فى نظره (أو ان لم تكن فى نظره ، فهى فى نظر شريكه انجلز) - التى بدأت بها حياة الانسان على الأرض ، انتهت بتلك المخترعات التقنية (التكنولوجيا) التى وضعت هؤلاء الذين يسيطرون عليها فى مركز يسمح لهم باغتصاب العمل وأشكال الخدمة الأخرى من أولئك الذين لا يملكون تلك المخترعات ، وسيطرت على حياة الناس جهود هؤلاء الذين استولوا على وسائل الانتاج للمحافظة على سلطانهم واستغلال الآخرين من أجل مصالحهم الخاصة . وقد اتخذ ذلك صورة معاملة المستغلين باعتبارهم قطيعا ، أى الاستئثار بالفرق بين تكاليف الاحتفاظ بهم نشطين وقادرين على الانتاج ، وبين قيمة منتجاتهم ؛ ويطلق ماركس على هذا الفرق اسم « فائض القيمة » ، وهو الفائض الذى يتكون منه كل رأس مال ، وفى سبيل تأمينه تشن حرب الطبقات . وفى خلال هذه السيطرة القهرية الشديدة لشرط من المجتمع على شرط آخر ، ينغمس السادة - أرادوا ذلك أو لم يريدوه - فى نشاط اجتماعى واقتصادى يرمى الى استمرار سلطانهم وتقويته ؛ ولا يمكن لهذا النشاط الا أن يولد طرائق تقنية (تكنولوجيا) تغير البناء الاجتماعى وتضيف - بغض النظر عن رغبة السادة فى هذه الاضافة - الى مهارات المستغلين وقواهم ؛ وهؤلاء الذين تدربوا على فنونهم على أيدي ساداتهم ، يخلعون بدورهم هؤلاء السادة لكى يتهددهم فيما بعد المصير نفسه ، حين يبلغ استغلالهم للطبقة التى تليهم فى الوقت المناسب (الذى يحدده التقدم التكنولوجى) مرحلة الأزمة والانفجار والثبة « الجدلية » (الديالكتيكية) الى مستوى جديد . والأفكار أسلحة تنتجها الطبقة السائدة وتستخدمها أثناء كفاحها من أجل القوة ، ولا مندوحة لهذه الأفكار

لقد علمنا هيجل أن التقدم الانسانى يسير فى صورة لولبية « جدلية » متقطعة تتسم بوثبات مفاجئة من مرحلة الى أخرى ؛ وكل مرحلة من مراحل الطريق التى اجتازتها المخلوقات الانسانية على مر التاريخ ، تتخذ صورة توتر بين موقف سائد يتجسد فى أفعال ونظم مناسبة ، وموقف معارض يكافح الموقف السابق من الداخل ، ويؤدى ذلك الى صراع بين المبادئ أو القوى المتعارضة ينقسم فيها الوعي البشرى والنشاط الانسانى على نفسه بلا رحمة ؛ وهذه المبارزة المستمرة بين الاتجاهات المتصارعة فى كل مستوى من مستويات الفكر والشعور والسلوك الانسانى هى المسئولة عن التغير والتقدم . وأينما بلغ التوتر الصاعد نقطة حرجية حدث تصادم أو انفجار ، ووثبت الانسانية (أو جزء منها ، كأن يكون كنيسة أو أمة أو حضارة) الى مرتبة جديدة ؛ وتحطم القوتان المتنازعتان احدهما الأخرى ، غير أنهما يولدان شيئا جديدا - قد تكون حالة جديدة من حالات الوعي ، أو شكلا جديدا من أشكال الحياة - يكافح بدوره متناقضاته الداخلية حتى يصل به الأمر الى أزمة جديدة ، وهكذا دواليك فى لولبية صاعدة الى غير حد . وفكرة أن الصراع والأزمة هما السبب الوحيد للتقدم قديمة قدم هرقلitus ، غير أن ماركس ترجم مقولات هيجل الروحانية وجهازه المنطقى (وأحيانا يصل الى نتائج لامعقولة منطقيا) الى مقولات اجتماعية ؛ فالتطور التاريخى يتألف عنده من الصراع الناشئ - فى المقام الأول - عن الحاجات المادية والمخترعات التكنولوجية ، وهو لا يتم فى عقول الرجال ، بل يتم فى المجتمع بين طوائف الناس الذين يحارب بعضهم بعضا . والطبقة عند ماركس عبارة عن هيئة من الأشخاص توحدهم بينهم مصلحة اجتماعية موضوعية ما ؛ والمصلحة الموضوعية هى الحاجة الى تحقيق أو اكتساب شئ ما يجعل أولئك الذين يكسبونه أكثر حرية ، أى أقدر على التحكم فى حياتهم لتحقيق الاشباع العاقل لحاجاتهم . وتاريخ البشرية

عن أن تبدأ فعلها - بحكم نشأتها ذاتها - بأن تجند القوى لصالح الطبقة المسيطرة ؛ أما هؤلاء الأشخاص الذين ينتمون الى الطبقة المستغلة ويقبلون تلك الأفكار ، والنظم التي تتجسد فيها تلك الأفكار ، فانهم يقبلون دون تمحيص شيئا يناهض مصالحهم الخاصة ويخدم مصالح ساداتهم ؛ وقد لا يكونون على وعى بذلك ، فتراهم يقبلون تلك الأفكار والنظم وكأنها صحيحة دائما أبدا ، يضمنها الدين أو الميتافيزيقا أو نظام الطبيعة الذي ينظر اليه باعتباره سرمديا وعادلا ولا يقبل التعديل . وهكذا يعاملون ما هو فى الواقع ناجم عن المصالح الانسانية المتغيرة ، وعن المهارات الانسانية ، وعن الصراع الانسانى من أجل القوة ، يعاملون هذه الأشياء جميعا على أنها شيء نظمته ألوهية أبدية ، أو معيار موضوعى من الحق والخير والجمال لا يختلف بالنسبة للناس جميعا فى كل زمان ومكان ؛ مثل هذه المعايير لا وجود لها عند ماركس ، وكل شيء لا يكون صحيحا الا فى زمانه ومكانه فحسب ، ولا يكون معقولا الا على أساس البناء الاجتماعى الذى اقتضاه . أما فيما يختص بالوهم القائل بوجود قيم انسانية عامة ، أو بأن النظم التي خلقها السادة قد تكون صائبة بالنسبة للمستغلين أو نافعة لهم ، فان هذا الوهم - عند ماركس - نوع من « الانسلاخ » (مقولة هيغلوية أخرى) الذى هو قرين محتوم لتقدم البشرية الأليم .

و « الانسلاخ » ظاهرة تحدث حين يكتسب شيء ما خلق لاشباع المطالب الانسانية حياة اجتماعية خاصة به ووجودا مستقلا ؛ ويتمثل للناس لا على أنه سلاح مصطنع صنع بأيديهم لتحقيق حاجة ما ربما تكون قد زالت منذ عهد بعيد ، بل على أنه كيان موضوعى يتمتع بالقوة والسلطة وكأنه قانون حتمى من قوانين الطبيعة، أو كأنه قانون حتمى صادر عن اله قادر على كل شيء . ومن رأى ماركس أن القيم الدينية والأخلاقية لما يسميه النظام الرأسمالى فى عصره ،

تلك القيم التي تسيطر على المجتمع كله - من أقوى وأغنى من فيه الى أدنى وأفقر أعضائه - هي بالضبط صور من هذا الانسلاخ ؛ فهي قيم ونظم غرضها الوحيد (على الرغم من أن هذا الغرض قد يكون مما طواه النسيان) هو تدعيم قوة طبقة بعينها مهيمنة اقتصادية ، فأصبح المجتمع كله ينظر اليها باعتبارها صحيحة فى حد ذاتها بالنسبة للناس جميعا . وتكون النتيجة أن النظم التي خلقت لخدمة مصالح السادة لا تقتصر - فى صورتها المتحجرة المصوغة صياغة النواميس - على تحطيم حيوات المظلومين وحدهم ، بل انها لتحطم حيوات الظالمين أيضا الى حد ما ؛ وليس ذلك بأقل صدقا بالنسبة للنظم الأخلاقية والسياسية ، لا بل ليس هو بأقل صدقا بالنسبة لأى شيء آخر مما قد قصد به - ولم يكن ثمة بد من أن يقصد به - الى خدمة مصالح طبقة واحدة زائلة ، فتراهم ينحرف لاشعوريا بحيوات ضحاياهم انحرافا لا يعود معه الناس معرضين لفتكات طبيعة جامحة ، بل يصبحون من طراز « فرانكشتاين » حين يجدون أنفسهم تحت رحمة أمساخ ضارية من صنع أيديهم ، من نظم وعادات ومعتقدات تبنى أصولها وتصير وظائفها غير مفهومة بعد ؛ فترى الناس ينظرون الى السلع وكأنها تملك حياة وقيمة خاصتين بها ، وتقطع الصلة بين المنتج والسلعة التي ينتجها ، بل تقطع الصلة بينه وبين الآلات نفسها التي تكتسب منزلة تنخدع فتظنها منزلة مستقلة خاصة بها ، وكثيرا ما يكون وضعها ذاك ضد مصلحة خالقيه .

غير أن مجرد ادراكنا لهذه المشكلة والنفاذ اليها بأبصارنا لن يزيلها كما تزول الأشياء بسحر ساحر ، اذ ينبغى أن تكون الأفكار نفسها التي تحطم تلك الرواسب - اذا أريد لها أن تكون أفكارا فعالة كسائر الأفكار التي يكون لها تأثير - أقول انه ينبغى لتلك الأفكار أن تكون جزءا لا يتجزأ من نشاط يعمل على تحرير نفسه بنفسه،

ومن ثم فهو نشاط لا بد أن يكون ثوريا وعمليا .
وانه لنشاط لا يحدث الا بعد أن يصل الضحايا
الى مرحلة من النظام الاجتماعى الذى هو الوسيلة
الوحيدة لوصولهم الى مرحلة من النظام العقلى
والأخلاقي ؛ « فالانسلاخ » الذى هو تحطيم
التضامن الانسانى بسبب وجود النظم التى
ما خلقت أصلا الا لتدعيمه أمر محتوم - فى
رأى ماركس - مادامت حرب الطبقات تسيطر على
حيوات الناس . هذه الحرب التى هى الصورة التى
لا مفر منها للكفاح الانسانى نحو السيطرة على
الطبيعة وعلى الانفعالات اللامعقولة التى تجيش بها
نفوسهم . ولن يصل الجدل التاريخى الى مرحلة
أخيرة يستقر عندها الا حين تنتصر الطبقة الدنيا
فى سلم الطبقات - وهى طبقة البروليتاريا التى
لا يملك أفرادها شيئا ، ومن ثم فانهم يباعون
ويشترون كأنهم سلعة من السلع - على ظالمها ،
وهو أمر يحتمه النموذج الذى يسير عليه التاريخ .
وحيث أن فقط سوف تختفى حرب الطبقات ، وتحل
محل الأفكار والنظم التى استخدمتها مجموعة من
الناس ضد حرية مجموعة أخرى ، نظم وأفكار
نافعة للجنس البشرى كافة .

وإذا كان كل ماله وزن فى الحياة الانسانية
تحدده الطبقة التى ينتمى اليها الانسان ، والوضع
الذى تتخذه تلك الطبقة فى حرب الطبقات ، فانه
يلزم عن ذلك أن أفكار الانسان - أيا كانت قوة
تأثيرها - لا بد أن تتحدد بوضعه الاجتماعى
والاقتصادى ، لا العكس . ومن ثم فان ماركس
يصف الأفكار بأنها عنصر فى الطوايق العليا من
البناء ، وهى طوايق ترتكز على « بنية الأساس »
أى على النظام الاقتصادى لجماعة انسانية بعينها ،
وهذا النظام بدوره تحدده أدوات الانتاج المستعملة
فيه ، والطبقة التى تتحكم فى تلك الأدوات .
ويسمى ماركس مثل هذه « الطوايق العليا من
البناء » بالأفكار المذهبية (الايديولوجيات) ، غير
أنه يتحدث عنها فى بعض الأحيان وكأنها شبكة
من الأوهام أريد بها أن تكون مسوغا عقليا - أى

أن تعطى تفسيراً زائفاً ولكنه مريح - للحقائق التى
تجفل منها بالغريزة طبقة بعينها أو طبقة فرعية ،
وهى انما تجفل منها لأنها تشير الى انهيارها
المحتوم على أيدي خصومها ، وما خصومها الا
الطبقة التى تستغلها . وهكذا يتحدث عن أفكار
المجتمع البورجوازي على أنها محاولة - عن وعى
أو عن غير وعى - لتسوين مصالحه على أساس عقلى ،
أى أن أفكار ذلك المجتمع البورجوازي تصور
ما يريد أن يكون عليه العالم اذا كان لا بد من بقاء
ذلك المجتمع ، ثم تسترت تلك الأفكار وراء قناع
يبدىها فى صورة مثل عليا عامة ؛ وما دام ذلك
المجتمع البورجوازي لن يبقى - فى واقع الأمر -
فان تلك التبريرات العقلية وهمية وكاذبة . ومع
ذلك فان ماركس لا يقرر (كما فعل انجلز) أن
الكيمياء أو الرياضة مثلا خاطئان لأنهما نشأت على
أيدي الطبقة الحاكمة فى زمانهما وكانت تلك
الطبقة تستخدمهما ؛ انه على استعداد للقول بأن
الملابس الاجتماعية قد لا تكون ملائمة لظهور هذا
أو ذاك الكشف أو الاختراع فى الفيزيكا أو فى
الرياضة ، وأنه لا بد أن ينتظر اللحظة المناسبة
تاريخيا (مثل اكتشاف الآلة البخارية فى
الاسكندرية القديمة ، أو غواصة ليوناردو دافنشى) ،
وأن تقدم العلم يرتبط ارتباطا وثيقا بتقدم
التكنولوجيا والنظم الاجتماعية المصاحبة لها ،
ولكنه ليس على استعداد للقول بأن معادلة كيميائية
بعينها أو نظرية رياضية ، تفسد فعلا حيوات
الناس الذين ينتمون الى طبقة معارضة للطبقة التى
اخترعت تلك المعادلة أو النظرية ، كما هى الحالة
بغير شك - فيما يرى - بالنسبة الى الأفكار
التاريخية أو الأخلاقية أو القانونية . وقد حاول
أتباعه أن يعرضوا بعض النظريات العلمية الخاصة
وكذلك بعض المذاهب المنطقية والفلسفية ، على
أنها أوهام تخلقها طبقة ما أو ضلالات مدبرة ؛
غير أن ماركس قد وقف دون هذه النتيجة .
وفضلا عن ذلك ، فانه ليبدو أنه يعتقد أنه حتى
لو كانت الظروف الموضوعية التى تيسر تطبيقها

على المجتمع تطبيقا فعالا لم تتحقق بعد كما هو واضح للجميع ، فان نظرياته الخاصة كانت مع ذلك متحررة نسبيا من التشويه الذى لا مهرب منه ، ومن التحيز الذى استنكره استنكارا مرا فى أفكار خصومه .

وان هذا الازدواج ليميز كذلك أفكاره الأخلاقية والسياسية ؛ فهو يتحدث أحيانا وكان الأحكام الأخلاقية ، بل أحكام القيم جميعا - سواء أكانت صريحة أو ضمنية فى السلوك وطرائق الحياة - ليست غير أسلحة علنية أو مقنعة فى الكفاح من أجل القوة أو من أجل البقاء . فاذا كان هذا هكذا فان أخلاق طبقة بعينها ، ولتكن البورجوازية ، لا تحتاج الى أى تمحيص ، لأنها مجرد ضرب من التعمية سيختفى بالتدمير المحتوم لذلك الذى يحميه . ويلزم عن ذلك أن أية محاولة للوصول الى اتفاق معقول ، عن طريق المناقشة بين أعضاء من الطبقات المختلفة شاعرين بانتمائهم الى طبقاتهم تلك ، عن القضايا الأخلاقية (أو عن أية قضايا أخرى) هى محاولة غير مجدية على الإطلاق ، مادام أعضاء أية طبقة أدانها التاريخ قد أصبحوا - من حيث المبدأ - عاجزين عن فهم العالم الذى يعيشون فيه ؛ وهو عاجز مرده الى الجهاز الذى يسلحون به أنفسهم دفاعا عن أنفسهم ، فيخلق لهم جهازهم ذاك جنة تنسجها لهم أحلامهم ، كما يمنعهم من ادراك الحراب الذى كتبه عليهم التاريخ كتابة لا رجعة فيها .

على أن ماركس يتحدث - أحيانا أخرى - عن القيم وكأنها لا تتميز عن حقائق الواقع على الإطلاق ؛ فالبشرية تسير فى اتجاه واحد ، وثمة طبقة تهزم طبقة أخرى حتى لا تبقى هناك طبقات للهزيمة ، ويتحرر الناس من التشويه الذى فرضه عليهم الصراع الطبقي ، فيستطيعون آخر الأمر أن يأخذوا على عاتقهم مهمة تنظيم حياتهم معا بطريقة عاقلة . فما من مخلوق عاقل يريد أن يفشل أو يتحطم ، والانسان العاقل هو ذلك الذى

يفهم القوانين والعوامل التى تتحكم فى مجتمعه ؛ أما أن نطلب المحال فشىء غير معقول ، وأن نؤمن به معناه أننا مخدوعون بجمهورية مثالية (يوتوبيا) ، وأن نقول عن نوع من السلوك انه خير أو سيديد معناه أن نقول انه يؤيد - بدلا من أن يعوق - تقدم الانسانية ضروب مجتمع لا طبقي ، هذا المجتمع الذى ليس سوى العقل وقد أخذ يعمل ، وأن نقول انه على الرغم من أن « س » هى « ما ينبغى » أن يكون فسوف تحدث « ص » ، قول لا معنى له فى نهاية الأمر ، لأن « ينبغى » تعنى « ما يبرره العقل » ، ومن ثم فلا بد من أن يتحقق اذا كان التاريخ حقا هو سير العقل على هيئة حرب الطبقات كما افترض ماركس . ومن ثم فان كلمات : « خير » و « واقعى » و « ناجح » و « حر » و « علمى » و « فعال » و « موضوعى » و « محتوم اجتماعيا » تلتقى جميعا فى المعنى ، وكذلك ألفاظ « الشر » و « الحق » و « الفشل » و « الذاتية » والجهود التى تبذل للسياحة ضد تيار التاريخ كلها عبارات مترادفة كذلك ؛ فليس « دون كيشوت » مضحكا فحسب ، ولكنه شرير أيضا ، فان يهزم المرء آخر الأمر وأن يكون شريرا شى واحد . والعدالة والرحمة والحرية والقيم الانسانية العامة التى يهيب بها الاشتراكيون غير الماركسيين ، هى فى نظره أوهام كاذبة ؛ والاهابة الصادقة الوحيدة هى الاهابة بحركة التاريخ ، الاهابة بذلك الذى يتناغم مع حاجات الطبقة التى تضم أكثر طوائف البشرية تقدما ؛ فاذا أفاد فعل بعينه مصالح هذه الطبقة ، فانه فعل خير وسينجح ، لأن المعنى ها هنا واحد ؛ أما اذا أعاق تلك المصالح ، فهو فعل شرير ووهم ، ومن الأرجح أن يؤدي الى الفشل ، والى « انسلاخ » من يمثل ذلك العائق عن الجيش السائر الذى تحدد مصالحه القيم الحقيقية جميعا . والنظرة الى المثل العليا على أنها مجرد أوهام للتبرير العقلى (ايدولوجيات) ، والنظرة الى تلك المثل العليا على أنها نتيجة ضرورية لهذا

الضرب من النفعية الكونية ، هما نظرتان لا يتم التوفيق بينهما أبدا توفيقا كاملا ، سواء فى كتابات ماركس أو فى كتابات خلفائه . وكذلك لم تكن أفكاره السياسية واضحة أبدا وضوحا تاما ؛ اذ يعرف الدولة أحيانا بأنها لجنة من الطبقة الحاكمة لقهر الطبقة الدنيا ، ويعرفها أحيانا أخرى بأنها تحيا حياة متميزة خاصة بها بأن تهدف الى أن تكون شيئا لن يحدث مطلقا - اذا شئنا أن نتبع منطق التاريخ - ألا وهو أن تكون الفيصل النزيه بين الطبقات . وفى كلتا الحالتين لابد أن تختفى الدولة ، اذ أنه بانتصار البروليتاريا لن يبقى ثمة ما يقهر ، ولن يختلف العاقلون من الناس حول الغايات ، ولن تكون الاختلافات الا فى التقنيات (التكنولوجيا) ، أى أنها اختلافات حول الوسائل ، ويمكن تسويتها عن طريق المناقشة بين الخبراء دون استعمال للقوة ؛ وحينذاك ستختفى أداة القهر التى هى الدولة . وكذلك يتحدث ماركس أحيانا وكأن الثورة محتومة شأنها فى ذلك شأن حرب الطبقات ، فهى يقين موضوعى يحدث من تلقاء نفسه ؛ وفى أحيان أخرى يتوقف خلع النظام الاجتماعى على الجهود الواعية المناسبة التى يبذلها العمال وزعمائهم ، وهى جهود تتوقف على الاختيار الانسانى المدبر ؛ وفى أحيان أخرى يتحدث ماركس وكأن كل مرحلة من مراحل الصراع الطبقي تمثل تقدما على سابقتها ، وبالتالي فهى حالة « أفضل » مادامت أقرب الى الهدف النهائى ؛ وهو المعنى الوحيد لكلمة « خير » الذى يستطيع أن يعترف به دون تناقض . ومع ذلك يبدو أنه يضيف قيمة مستقلة على الانجازات الثقافية لأى مرحلة من مراحل التقدم ؛ وهكذا تراه يجعل قيمة لأعمال اسخيلوس ودانتى وشيكسبير أعلى من القيمة التى يقوم بها فن البورجوازية ؛ وفى أحيان أخرى يتحدث وكأنه لا يمكن اصفاء أية قيمة لاية مرحلة من مراحل السلم الثورى حتى تقع اللحظة الحاسمة النهائية،

حين تختفى الطبقات وطغيانها الى الأبد . وكذلك لم يوفق المفكرون المتأخرون فى تبديد تلك النقاط الغامضة وغيرها من نظرياته الأخلاقية والسياسية .

ماركوس أورليوس أنطونيوس : (١٢١ - ١٨٠) ، امبراطور روماني ، ومن أتباع المذهب الرواقي . كتب فى أعوامه الأخيرة « التأملات » لتكون له بمثابة الحافز الذى يستثيره ويوفظه وسط أعباء الحكم . وتمتد جذور نزعتة الرواقية الى ابيكتيتوس ، غير أنه بعاطفة دينية أعمق من عاطفة الرواقيين الآخرين ، كان يشعر بالصلة الطبيعية التى تربط الانسان مع الكون فى وحدة عضوية ، وأن عناية مطلقة الخير قد وضعت فى الانسان رقيبا الهيا وهو العقل . وفى استطاعته اذن عن طريق تحقيقه لتلك الماهية الأخلاقية دون أن يشوبها شئ خارجى ، أن يوحد بين نفسه وبين الغاية العاقلة للكون ؛ وهذا هو واجب الانسان الفعال نحو نفسه باعتباره مواطنا فى ملكوت الله . غير أن ماركوس - امبراطور روما - كان يرى أن عليه واجبات لا تقل عن ذلك أهمية نحو اخوانه من بنى الانسان الذين هم أقرباؤه الطبيعيون ؛ ومع ذلك فإن حبه للانسانية لم يعم بصيرته عن رؤية مثالبها . ولما كان مقتنعا بالطبيعة العابرة التى تتسم بها الأمور الزمانية ، فانه لم يجد فى مبادئه الرواقية ما يحفزها الى تشكيل دولة مثالية ، اللهم الا احساسا بالضرورة العاجلة أن يفعل ما فى وسعه فى المنصب الذى وضعه الله بين يديه . وظل الملك الفيلسوف مثلا أخلاقيا لا سياسيا ؛ وذلك أن ماركوس كان يهتم قبل كل شئ بشخصيته الأخلاقية فى تصرفاتها ازاء الآخرين ، وسرعان ما تتحول أفكاره من روما الى مدينة الله .

ماريتان ، جاك : (١٨٨٢ -) ، فرنسى ، دعى فى أواخر حياته ليكون أستاذا فى جامعة برنستون . كان فى الأصل من أنصار برجسون ، غير أنه صار فيما بعد من أشهر عارضى التوماوية المحدثين ؛ و « مقدمته للفلسفة »



مارکوس اورلیوس (۱۲۱ - ۱۸۰)



ماريتان ، جاك (١٨٨٢ -)

١٩٢٠ (ترجمت الى الانجليزية عام ١٩٣٣)
تنزع نزعة مدرسية أرثوذكسية مصوغة في
المصطلح المدرسي التقليدي . وأشهر أعماله
الفلسفية كتابه « درجات المعرفة » (١٩٣٢ ،
وظهرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٣٨) ، وفيه
يفرق بين المعرفة العلمية الطبيعية ، والمعرفة
المتافيزيقية ، والمعرفة الصوفية ، وهو ينظر اليها
جميعا على أنها صور صحيحة للمعرفة يكمل
بعضها بعضا .

ماكتجارت ، جون اليس : (١٨٦٦ -
١٩٢٥) ، زميل بكلية ترينتي بجامعة كمبردج .
كان تلميذا لهيجل ومن المعجبين به ، وهو مثالي
وميتافيزيقي من أصحاب المذاهب ؛ وهو في مؤلفه
الكبير « طبيعة الوجود » - مستعينا بمقدمتين
تجريبيتين ينصان على أن شيئا ما موجود - يشرح
في بيان الطبيعة العامة للعالم باعتباره كلا ،
ولأجزائه التي تكونه ، وذلك بوساطة الاستدلال
القبلي الصارم ، ويصل الى النتيجة القائلة بأن
العالم مجتمع من العقول يتصل بعضها ببعض
اتصالا وثيقا ؛ وهي نتيجة يصل اليها بعملية
استدلالية على جانب كبير من الأصالة والوضوح ،
وفي خلال هذا الاستدلال يرد البرهان المشهور
على لواقعية الزمان . ويحاول مآكتجارت في
الجزء الثاني من كتابه - بمناهج أقل صرامة -
استخلاص نتائج متعددة تترتب على النتائج التي
وصل اليها في الجزء الأول . وما يمتاز به هذا
الكتاب من بساطة في الشكل غير عادية ، ودقة
وصفاء وخلو من الخطابية ، مع جرأة غير مألوفة
في الفكر والأصالة ، تجعله كتابا قيما حتى
بالنسبة لهؤلاء الذين لا يعطفون على الميتافيزيقا
المثالية عامة . وينبغي أن نذكر من آرائه العديدة
غير المألوفة ، اعتقاده بخلود الروح اعتقادا
لا يتنافى مع إنكار وجود الله . ويضم كتاب
تش . د . برود تحت عنوان : « دراسة لفلسفة
ماكتجارت » ، عرضا نقديا تفصيليا لموقف
ماكتجارت ومناقشة له .

المثالية : يختلف معناها الفلسفي اختلافا
تاماً عن معناها الشائع حين يراد بها أن تشير الى
الأهداف الأخلاقية السامية . وبينما استخدم
الفلاسفة هذه اللفظة في بعض الأحيان لتشمل
كافة الآراء التي تجعل أساس الكون روحيا في
نهاية الأمر ، فإن هذه اللفظة تعنى عادة (في
مقابل الواقعية) نظرية تذهب الى أن الأشياء
الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن
ذهن يعيها ، وعلى هذا النحو لا تشمل هذه اللفظة
هؤلاء الذين وإن كانوا يؤمنون بالله ، إلا أنهم
ينسبون الى المادة وجودا جوهريا قابلا للتصور
بغض النظر عن امكان تجربته ، وإن يكن الله في
نهاية الأمر هو خالق هذه المادة .

وقد نشأت المثالية - بهذا المعنى الأضيق -
في القرن الثامن عشر على يد باركلي الذي أقام
الحجة على أن وجود الأشياء الطبيعية *esse*
هو ما يدرك *percipi* ، أو أنها ليست إلا
« أفكارا » *ideas* (ومن هنا كانت كلمة
idealism « المثالية ») ، وذلك على أساس
هام وهو أننا لا نستطيع أن نتصور الصفات التي
نسبها الى تلك الأشياء مجردة عن تجربتنا الحسية
لها . وقد استخدم باركلي أيضا الحجة السلبية
فقال أننا لا نستطيع أن نعرف أشياء طبيعية لم
نجربها ؛ وهاتان الحجتان نجدهما بصورة أو
بأخرى لدى معظم المفكرين المثاليين . ويمضي
باركلي في سياق حجته فيقول إن « الأفكار »
باعتبارها سلبية لا يمكن أن تسبب شيئا ؛
وما دامت المادة اللاواعية غير ذات وجود ، فإن
الأشياء التي لا يمكن تفسيرها عن طريق الفعل
الانساني لابد أن ترجع الى فعل مبلشر تقوم به
روح لا انسانية ، لأن الأرواح هي وحدها الفاعل
العلي الممكن ما دامت هي وحدها ذات الفاعلية ،
أي التي تملك ارادة . أما الصعوبة التي تنشأ
عن أن الأشياء الطبيعية تظل موجودة - فيما يبدو -
حين لا يدركها انسان ، فقد واجهها بقوله أنها

موجودة عندئذ في عقل الله ، وبذلك قدم حجة جديدة على وجود الله .

لم يجتذب باركلي أحدا من الاتباع تقريبا أثناء حياته ، ولم تبدأ المدرسة المثالية في توطيد دعائمها الا بظهور كانت الذي عالج الموضوع معالجة تختلف كل الاختلاف عن معالجة باركلي له ، فقد أقام مثاليته على حجة تركز في معظمها على نظريته في المعرفة ألا وهي أن كل ما هو مكاني أو زماني ليس الا ظاهرا فحسب . ولقد ذهب الى أننا لا نستطيع أن نعلل معرفتنا القبلية بالأشياء الا بافتراض أن العقل الانساني قد خلع عليها اطارا لم يكن لها بد من الدخول فيه ، ولما كان في غير مقصور العقل الانساني أن يخلع ذلك الاطار على الحقيقة في جوهرها بل يخلعه على الظواهر فحسب ، فلهذا السبب نفسه رأى كانت أن معرفتنا مقصورة على الظواهر ؛ وهذه الظواهر لا توجد الا باعتبارها موضوعات لتجربة فعلية أو ممكنة ، ومن ثم يجب أن تخضع للشروط التي يفرضها عقلنا والا لما كان في وسعها أن تظهر لنا . ويعتقد كانت أن هذا هو السبب في أننا نستطيع أن نطبق مقولات مثل الجوهر والعلّة على العالم الفيزيقي ، بيد أن هذا السبب نفسه يمتنعنا من التقدم الى الميتافيزيقا - كما فعل باركلي - حيث نطبق تلك المقولات خارج عالم الخبرة الانسانية . ويصر كانت على أن هذا القول لا يلقي أى شك على العلم ، بل على العكس من ذلك هو الطريقة الوحيدة لانقاذ العلم من المتشككين . فالعلم يثبتنا بالحقيقة ، ولكنها ليست الا حقيقة الظواهر ؛ ولو زعمنا أن وظيفته هي أن يخبرنا بالحقيقة في جوهرها ، لكان علينا أن نعترف بأنه مخدوع بأوهامه انخداعا تاما ؛ وعلى هذا فان كانت يطلق على نفسه صفة « الواقعي التجريبي » ، ولكنه في الوقت نفسه مثالي متعال ، وهو يعنى بهذا شيئا يقرب مما عبر عنه الفلاسفة المحدثون بقولهم ان القضايا التي نوردها عن الموضوع

الفيزيقي صادقة ، ولكن ينبغي تحليلها في حدود معطيات خواسنا . ويدل كانت أيضا على أننا لو ذهبنا الى القول بأن الحقيقة في جوهرها توجد في المكان والزمان ، لتورطنا بذلك في متناقضات بعينها نناقض بها أنفسنا (وهي النقائص) ، وعلينا في هذه الحالة أن نقول اما أن العالم الكائن في الزمان والمكان لامتناه أو أنه متناه ، وكلا القولين يؤدي الى نتائج تناقض نفسها بنفسها ، وبهذا يكون الحل الوحيد هو أن نقول ان جوهر الحقيقة لا يقوم في المكان والزمان . على أننا ما نزال نستطيع أن نقول عن العالم الفيزيقي انه لامتناه بمعنى « الامكان » ، ومؤداه أنه أينما مضينا استطعنا أن نجد دائما ظواهر جديدة . ولم يستخدم كانت المثالية أساسا للتدليل على وجود الله - كما فعل باركلي - ولكنه رفض الحجج النظرية كافة التي يبرهن بها على وجود الله ، ووقف موقفا لأدريا بالنسبة لطبيعة الحقيقة في جوهرها ، وهو ما عبر عنه بقوله اننا لا نستطيع أن نعرف « الأشياء في ذاتها » . ومهما يكن من أمر فقد كان يعتقد أن هناك حجة أخلاقية يمكن أن تبرهن على وجود الله ، وان لم تتسم بيقين أو وضوح نظريين ، ولكنها كافية لتبرير العقيدة . وقد كان مقتنعا بموضوعية القانون الأخلاقي ، ودل على أن القانون الأخلاقي يأمرنا بأن نسعى الى تحقيق المثل العليا ، تلك المثل التي لا يمكن أن تتحقق الا اذا كنا خالدين ، والا اذا خضع العالم لما فيه تحقيق القانون الأخلاقي ، ذلك القانون الذي لا يمكن أن نتصوره الا باعتبارها مخلوقا ومحكوما بكائن يتصف بالقدرة المطلقة وبالخير المطلق . وأفضى به انكاره لحقيقة الزمان الى النتيجة المتناقضة ألا وهي أن ذاتنا الحقيقية لازمانية وبالتالي لا يمكن معرفتها ، وهي نتيجة رحب بها كانت لأنها مكنته من حل مشكلة الحرية بقوله ان الذات الحقيقية حرة بينما الذات الظاهرية محددة تمام التحديد بالظواهر الماضية ، أو على الأقل بمعنى

أنه يمكن التنبؤ بها عن طريق معرفة تلك الظواهر؛ وهكذا أمكنه التوفيق بين الحرية والعلية الشاملة التي كان يعتقد أنها ضرورية للعلم .

وكان المثاليون الرئيسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر وهم فشمته وشيلنج وهيجل جميعا من الألمان ، كما أنهم تأثروا كثيرا بكانت وإن غيروا فلسفته تمام التغيير . ولقد كان أول عنصر رفضوه في فلسفة كانت هو تصور « الأشياء في ذاتها » التي تستحيل معرفتها ، وكانت حججهم في ذلك أنه لا يمكن أن يكون ثمة أساس لتأكيد وجود شيء لا سبيل إلى معرفته ، كما أنه لا طائل هناك من وراء ذلك ؛ وأن محاولة كانت لاستبعاد الميتافيزيقا تؤدي إلى متناقضات ، لأنه لم يستبعدا هو نفسه إلا بأن وضع افتراضاته الميتافيزيقية الخاصة ؛ فلو أننا رفضنا الأشياء في ذاتها لما بقيت لنا سوى عقولنا وموضوعات التجربة ، وبذلك نعود مرة أخرى إلى ما سماه كانت المثالية القطعية . أما الفلسفة الناتجة عن ذلك والتي تطورت تطورا تدريجيا (« المثالية المطلقة » أو « النزعة المطلقة ») فتعتقد أن جوهر الحقيقة يمكن أن يعرف في النهاية على أنه روعي ، غير أن الروح لا تستطيع أن تدرك نفسها إلا في علاقتها بعنصر مادي موضوعي ، وهذا هو علة وجود هذا العنصر الأخير ؛ إن الموضوع يستلزم الذات ، وكذلك الذات تستلزم الموضوع ، وإن نظر إلى الذات على أنها سابقة في نهاية الأمر . ولقد تصوروا الحقيقة باعتبارها كلا لا على أنها متوقفة على عقل متميز من العقول المتناهية (أي الله) ، ولكن على أنها هي نفسها تجربة شاملة مفردة وما العقول المتناهية في تلك التجربة إلا فصول متميزة (وهذا هو المطلق) . وإن نظرة كهذه لتبرز وحدة الكون ومعقوليته ، بل إنها لتصفه بأنه كامل رغم ما تنطوي عليه أجزاءه من شر ، ذلك الشر الذي لا ينشأ إلا لكونها أجزاء .

وليس مما يجافى الصواب أن نعد هيجل مثاليا ، كما جرت بذلك العادة ، غير أنه كاتب غامض أشد الغموض ، ولهذا فإن المعنى الدقيق الذي يؤخذ به على أنه مثالي موضع جدل . ولقد كان يعتقد بلا شك أن المادة مظهر يتبدى به الروح ؛ بيد أن تصوره لوضع الأشياء الطبيعية غير المدركة لم يكن واضحا على الإطلاق (ولعل ذلك راجع إلى أنه لم يكن يهتم كثيرا بهذه المشكلة) . وتدور فلسفته حول « جدل » (دياكتيك) أراد أن يثبت به أنه إذا ابتدأ بأشد التصورات تجريدا وخواء ، ألا وهو فكرة الوجود الخالص ، فإنه يستطيع أن ينتقل بعملية قبلية من عمليات الفكر إلى أعلى المقولات المنطقية للحياة الروحية . ومن السمات الرئيسية لهذه الطريقة من طرق التفكير ، وهي سمة كان يعدها مميزة أيضا لطبيعة الحقيقة ذاتها ، هي أنها تسير في ثلاثيات ؛ ففي البداية نتناول فكرة ناقصة ، فتؤدي متناقضاتها إلى أن يحل محلها نقيضها ، غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها ، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج محاسن التصورين في تصور ثالث . ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو الحقيقة ، إلا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات ، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه ثم يرتفع التناقض بينهما في تألف جديد ، وهكذا دواليك حتى نصل إلى مقولة « الفكرة المطلقة » الرئيسية فنثبت أن الحقيقة كلها تعبر عن الروح ؛ وهذه هي العملية الفكرية التي طبقها هيجل في المنطق ، وفي موضوعات الفكر الأخلاقي والسياسي التي هي أكثر من المنطق تعينا . ولم يكن الجدل (الديالكتيك) يؤخذ على أنه طريقة للبرهان فحسب ، بل يؤخذ على أساس أنه تفسير لتطور الفكر والمدنية ؛ فالناس في السياسة مثلا يبحثون عن الحرية على حساب النظام ، وعن النظام على حساب الحرية ، بيد أن كليهما - أعني الحرية والنظام - يتحولان إلى شر واحد بعينه إذا تطرفنا فيهما ، ألا وهو حكم

في أكسفورد معنيا على وجه الخصوص بالربط بين المثالية والمسيحية ، وبين المثالية والأفكار السياسية الحرة ؛ وقد استخدم تدليل باركلي بصورة أدق ليثبت أن الأشياء المادية لا يمكن أن يتم تصورهما الا في علاقتها بالعقل ، وبالتالي ينبغي التفكير فيها باعتبارها معتمدة على عقل الهى . ولكنه استبعد تقليد باركلي التجريبي في نظرية المعرفة ، وأصر على مكان الفكر في الادراك الحسى ، كما صنع كل من كانت وهيجل ، وأقام حجته على وجود الله أساسا على رأى القائل بأن العلاقات تستلزم العقل ، ومع ذلك فانها مستقلة عن العقول الانسانية .

وبدأ ف . ه . برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) - وهو من أكسفورد أيضا - في كتابه الرئيسى « المظهر والحقيقة » ، بدأ من محاولة اثبات أن تصوراتنا العادية كلها - وخاصة تصور العلاقات - تناقض نفسها بنفسها ؛ ومع ذلك فلم تؤد به هذه المحاولة الى النزعة الشكية بل أدت به الى هذه النتيجة ، وهى أنه ينبغي علينا افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه تلك المتناقضات جميعا . وكل شئ نتصوره على أنه « ظاهر » ، لأننا اذا أخذناه فى حد ذاته كان متناقضا مع نفسه ، اذ لا يمكن أن يصير معقولا الا فى علاقتة مع الكل ، ولكنه مع ذلك يظل موجودا حقيقيا باعتباره عنصرا فى الكل . وقد توسع برادلى فى نظرية الاتساق التى يفسر بها الصدق ، وهى النظرية التى ترى أن تعريف الصدق ومعياره انما يرتكزان على كون الفكرة جزءا يتسق مع بقية أجزاء نسقها ؛ وعنده أن الصدق تتفاوت درجاته ، فكل أحكامنا كاذبة جزئيا من حيث أنه يمكن تصحيحها على ضوء نسق أرحب ، وصادقة جزئيا من حيث انها جميعا تشمل بعض عناصر الحق . ولم يكن يقصد الى انكار أنه فى نسق محدود وضع لتحقيق أغراض عادية ، يمكن أن تؤخذ الأحكام على أنها كاذبة أو صادقة كذبا وصدقا مطلقين . ويعرض ب . بلانشارد

الأقوى بغض النظر عن الآخرين . وقصة التطور السياسى هى فى أغلبها قصة محاولة الوصول الى تآلفات متعاقبة من الجانبين بحيث تحتفظ أكثر فأكثر بكل ماله قيمة فى النظام والحرية معا ؛ غير أن هيجل يوحى إلينا - لسوء الحظ - بأن التآلف الحتامى قد تحقق فى الدولة البروسية فى أيامه بحيث استخدمت فلسفته لتأييد الرجعية العنيدة ، بل انه ليوحى إلينا بشئ أسوأ من ذلك ، ألا وهو أن الدولة هى التى تمثل المطلق على الأرض ومن ثم فهى لا تقترب الخطأ ؛ وهكذا كانت الأمبريالية الألمانية تستشهد به (على ما قد يكون فى ذلك من اجحاف به) . ومن جهة أخرى ، نشأت عن « اليسارية الهيجلية » النظرية الماركسية التى لا تقل عن ذلك تحيزا الى جانب واحد ، على أنها نظرية ترفض المثالية كلها وتجعل كون الحقيقة النهائية للمادة ثم تجعل اعتماد العقل الانسانى على تلك المادة ، تجعل هذا وذاك جزءا أساسيا من عقيدتها . وعلى الرغم من أنه يمكن الاستشهاد بفقرات ينكر فيها هيجل أن الكون عقلى تماما ، فان فلسفته قد توغلت بعيدا فى هذا الاتجاه ؛ وقد يراودنا الشك فيما اذا كان يؤمن باله شخصى بأى معنى من المعانى المألوفة ، غير أنه كان يدعو نفسه مسيحيا ، وكان يعلق على العقائد المسيحية أهمية عظمى على الأقل باعتبارها تمثيلات رمزية لطبيعة الحقيقة الروحية ؛ ومهما يكن من أمر فانه قد وضع الفلسفة فى مرتبة أعلى من الدين .

ومن المثاليين الألمان البارزين ، غير هؤلاء ، شوبنهاور المتشائم ولوتزه .

وانتقلت المثالية من ألمانيا الى بريطانيا فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، وسادت فى كل من أكسفورد واسكتلندة . والفلاسفة الذين نذكرهم فيما يلى هم أكثر فلاسفة المدرسة البريطانية المثاليين جدارة بالذكر : كان ت . ه . جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذى أثر تأثيرا عظيما

— وهو من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين —
نظرية للاتساق .

وهذب ج . م . ١٠ . ماكتجارت : (١٨٦٦ — ١٩٢٥) الذى كان يقوم بالتدريس فى كيمبردج ، هذب شكلا من أشكال المثالية ليس فيه عقل الهى أعلى أو مطلق ، وإنما تتألف الحقيقة من عدد من الأرواح التى تتحد فى انسجام فوق مستوى الحس ، بحيث تكون روح كل كائن انسانى واحدة من هذه الأرواح . وهو يزعم — مصطنعا حجة تفصيلية قبلية أساسا ولا تعتمد بأى شكل من الأشكال على الاعتراف بالسلطة الدينية أو الحدس الدينى — يزعم أنه أثبت أن المادة والزمان ، وكذلك كل السمات غير المرضية من التجربة الانسانية ، ليست الا ظاهرا ، وأنه لا وجود فى الحقيقة لغير أرواح يحب بعضها بعضا؛ وأنها خالدون ، وفى نهاية الأمر سوف لا نخبر الأشياء فى الزمان ؛ وسنصل الى ادراك طبيعتنا اللزمانية ، وفى هذا الادراك متعة تفوق أية متعة أخرى يمكن أن نتصورها الآن . وقد أثر كل من كروتشه (١٨٦٦ — ١٩٥٢) وجنتيلي (١٨٧٥ — ١٩٤٤) المثاليين الإيطاليين تأثيرا كبيرا وخاصة فى العشرينات من القرن الحاضر ؛ ويعد كروتشه أعظم الكتاب المتفلسفين حظا من التأثير على القرن الحالى فى موضوعات « الاستطيقا » (علم الجمال) .

« نفسانية الكل » . وهذا الرأى تؤيده الحجة القائلة ان مشكلة العلاقة بين جسم الانسان وعقله لا يمكن حلها الا اذا نظرنا الى الجسم (أو المخ) باعتباره ظاهرة للعقل ، وهذا بدوره قد أفضى بطبيعته الى النظرية القائلة بأن كل شىء مَادى آخر هو أيضا ظاهرة لشيء عقلى .

وبينا تزدهر الفلسفة المثالية فى بعض البلاد فان من الصعب أن نجد اليوم فى بريطانيا فلاسفة يلقبون أنفسهم بالمثاليين ؛ نعم ، هناك كثيرون ينكرون الرأى القائل بأنه ينبغى اعتبار الأشياء المادية كائنات توجد مستقلة عن التجربة ، اللهم الا بالمعنى الافتراضى الذى تفهم فيه هذه العبارة ببساطة على أنه فى الظروف الملائمة يمكن أن تظهر هذه الأشياء فى التجربة . وهناك بعض الاتجاهات فى العلم الحديث تعد عند كثير من الناس مؤيدة لهذه النتيجة ؛ لكنه من غير المألوف أن نسمى أمثال هؤلاء المفكرين مثاليين ، لأنهم يختلفون عادة فى جوانب أخرى اختلافا بينا عن الأعضاء التقليديين لهذه المدرسة المثالية ؛ وهم على وجه الخصوص يقيمون نتائجهم عادة على نظرية تجريبية فى المعرفة ، وينبذون الميتافيزيقا . وهناك اسم أكثر شيوعا يطلق على أمثال هؤلاء المفكرين وهو « الظاهريون » .

المثل : لكلمة idea تاريخ مزدوج فى الفلسفة باللغة الانجليزية ، بيد أن استعمالها الفلسفى فى كلتا الحالتين لم يكن قط مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاستعمال الشائع للكلمة فى الحديث الجارى ؛ فلفظة Idea تعد فى المحل الأول إحدى الترجمات المقبولة للكلمة اليونانية التى معناها (مثال) ، ومن ثم فإنها ترد عادة فى ترجمة مؤلفات أفلاطون أو فى الكتب التى تناقش هذه المؤلفات . وأيا ما كان الأمر ، فإن فحص استعمالها فى هذا السياق ينتمى الى دراسة أفلاطون أكثر مما ينتمى الى هذا المقال . وثانيا : استخدم لوك كلمة

ونرى مما سبق أن قبول القضية المثالية ضد المادة المستقلة ما يزال يفسح مكانا لعدد من الآراء المتباينة ؛ فقد ترتبط بالاعتقاد فى الله كما فعل باركلي ، أو قد تتخذ شكل النزعة الى المطلق أو ضربا من ضروب مذهب التعدد ، بل قد تذهب الى الاعتقاد بأن الأشياء المادية ما هى الا تجريدات من التجربة الانسانية . ويرى بعض المثاليين أن ما نسميه مادة جامدة هو ظاهر عقول منحطة جدا، أو هى على أى الحالات ظاهر كائنات نفسية من نوع ما ، اذا كانت تبلغ من الانحطاط درجة لا تسمح بأن نطلق عليها اسم « عقول » (وهذا هو مذهب

idea استخداما واسمع النطاق في أواخر القرن السابع عشر ، وظلت متداولة في الاستعمال الفلسفي - على أقل تقدير - في الأعوام المائة التي تلت ذلك . وكان الكتاب الفرنسيون قد سبق لهم استخدام كلمة idée كثيرا ، وخاصة ديكارت وملبرانش ، وليس من شك في أن استخدام لوك لكلمة idea مستمد من هذا المصدر .

والواقع أن هذه الكلمة كانت سببا في كثير جدا من الغموض والخلط في فلسفة القرن الثامن عشر ، وذهب أحد نقاد تلك الفلسفة المبكرين وهو توماس ويد إلى حد القول بأن الأخطاء الكبرى التي وقع فيها لوك وباركلي وهيوم يمكن أن تعزى إلى هذا المصدر ، وعلى الأخص أخطاء باركلي ؛ وأنه لولا الغموض الذي أحاط بهذه النقطة الرئيسية ، لكان من الأرجح لبعض مبادئهم ألا تكون جديدة بالذكر . وهذا القول وإن يكن متطرفا نوعا ما ، إلا أنه لا يخلو من أساس سليم .

ومصدر المتاعب هو أن معنى كلمة idea - خلال تلك الفترة - إما أنه قد جعل متسعا بصورة غير مرغوب فيها ، وإما ترك غير محدد إلى حد كبير ، وهذا هو ما حدث في أغلب الأحيان . ويقول لوك في تقديمه لهذه الكلمة : « إنها لما كانت هي اللفظة التي تصلح - على ما أعتقد - للإشارة إلى موضوع التفكير أيا كان ، عندما يفكر الإنسان ، فقد استخدمتها للتعبير عن كل ما يراد التعبير عنه بالكلمات الآتية : « وهم » ، « تصور » ، « نوع » ؛ أو بكل ما يمكن أن يتجه إليه الذهن أثناء التفكير . ومن الجلي أن هذه الملاحظة تخلو من كل وضوح ، والواقع الفعلي هو أن لوك يستعمل كلمة Idea بأربع طرائق على الأقل :

١ - يستعملها في معظم الأحيان بالمعنى الذي يعنيه التعبير الحديث « معطيات الحس » sense-datum - وهو نفسه ليس تعبيرا

واضحا - وذلك للإشارة إلى « الموضوعات المباشرة » في التجربة الحسية .

٢ - يستعملها أيضا حينما بعد حين بمعنى « صورة ذهنية » ، وخاصة في مناقشاته عن الخيال والذاكرة .

٣ - يتحدث لوك في معظم الأحيان عن « المدركات العقلية » باعتبارها أفكارا Ideas فمثلا أن تكون لدينا « فكرة » البياض معناها أننا نعرف ما تعنيه كلمة أبيض ، أي أن يكون لدينا تصور عقلي لذلك اللون . ويستطيع المرء أن يقول بعبارة أخرى أن كلمة « فكرة » تشير أحيانا عند لوك إلى « معنى كلمة ما » .

٤ - ويبدو أحيانا - وبصورة أقل وضوحا - أن لوك يعني « بالأفكار » ما يجول بذهن الإنسان حين « يفكر » أو « يفهم » (أيا كان هذا الذي يجول بالذهن) .

وهكذا يكمن الخطر الأكبر في مثل هذا الترخيص الحر في استخدام لفظة واحدة ، وذلك بأنه يجعل في إمكان الكاتب مناقشة مسائل تختلف فيما بينها أشد الاختلاف بلغة واحدة ، ومن ثم فإن ذلك يغريه دائما أن ينسى إلى أي مدى يقوم الاختلاف بينها . وربما كانت أشد النتائج الناشئة ضررا بالنسبة لما نحن الآن بصددده ، أنه من لوك وحتى هيوم لم تتحدد التفرقة بصورة واضحة بين « الإدراك الحسي » و « التفكير » و « الفهم » و « التخيل » أو حتى « الاعتقاد » . وبتعبير أدق ، كان ثمة ميل مستمر إلى أن يستوعب الإدراك الحسي كل تلك العمليات ، وبذلك تفسد منذ البداية أية محاولة لتحليلها . وقد حاول هيوم حقا أن يعمل على تحسين الموقف - إلى حد ما - بتمييز الأفكار عن « الانطباعات » ، - وكان يقصد بالكلمة الأخيرة الإشارة المنفصلة إلى معطيات الحس الفعلية أو الاحساسات ؛ إلا أنه لما كان هيوم قد ذهب إلى أن الأفكار

« تشبه » الانطباعات ولا تختلف عنها الا من حيث « القوة والوضوح » ، فان تحليلاته - التي جاءت بعدئذ - للاعتقاد والخيال والتفكير عامة ، ما برحت تحتفظ بالادراك الحسى نموذجاً لها غير ملائم لكنها تنطوى عليه .

وأيا كان الأمر ، فان موقف باركلي يختلف الى حد ما ؛ اذ أنه قد قبل لفظة « فكرة » على أنها مألوفة فى الكتابة الفلسفية فلم يقدم تفسيراً أياً كان لمعناها ، بل انه ليمضى فى سبيله فى ثقة تامة لا مبرر لها ، وكأن الكلمة واضحة تمام الوضوح ، مفهومة أحسن الفهم ؛ فتراه يستعمل هذه الكلمة من حين الى آخر بكل المعانى المتباينة التى استعملها فيها لوك ، فيتعرض بذلك لكل ما ينجم عن ذلك من عبارات ملتوية ، وخاصة بالنسبة للتفكير والفهم . بيد أن هناك شيئاً أهم فى حالته وهو ذلك الغموض الإضافى الذى يكتنف معنى من تلك المعانى خاصة ، وهو المعنى الأول منها الذى ذكرناه آنفاً ؛ فقد أراد باركلي أن يدمج الدعوى الأنطولوجية القائلة بأنه لا توجد الا « أرواح » و « أفكار » ، وأن وجود الشيء هو أن يدرك أو أن يدرك *esse est percipere* أقول أنه أراد أن يدمج تلك الدعوى بالدعوى القائلة بأن هذه النظرية ليست فى حقيقتها أكثر من توضيح للاعتقادات التى يصل إليها الانسان بذوقه الفطرى ؛ ففى الوقت الذى أراد فيه أن يقدم نظرية ميتافيزيقية ، كان يريد أيضاً أن يقول ان تلك النظرية كانت « فعلاً » موضع اعتقاد من الناس عامة . ويبدو أنه قد نجح فى ذلك - كما يقول ريد - بفضل استعماله المزدوج - أو هو الاستعمال المرن على أى حال - للمبدأ القائل « بأننا لا ندرك الا أفكاراً » . ذلك أنه بالنظر الى المعنى غير المحدد لكلمة « فكرة » ، فانه قادر فى بعض الأحيان على اعتبار هذا المبدأ كأنما هو تحصيل حاصل ، فالأفكار ليست الا « الأشياء التى ندركها » ؛ ولكنه يؤكد فى أحيان أخرى أن

الأفكار عبارة عن « كيانات ذهنية » و « أنه لا وجود لها بدون العقل » ، فاذا جمع هذا الى ذاك ، يمكن أن يبدو أنه قد أثبت أن الأشياء التى ندركها لا توجد الا « فى عقل ما » . على أنه يكون اجحافاً منا - بالنسبة لدقة المناقشة التى يسوقها باركلي - اذا قلنا ما يوحى بأنها تقوم على مثل هذه المناورة البسيطة ؛ ومهما يكن من أمر ، فان هذا الغموض المستتر ربما فسر لنا اقتناع باركلي العجيب بأن نظرياته المثيرة صحيحة « صحة تدركها البداة » ، وأنها تكاد لا تكون فى حاجة الى حجة تؤيدها . وربما كان استخدامه لكلمة « فكرة » فى كتاباته هو الذى يحتاج الى تمحيص نقدى ، قبل أن يحتاج الى مثل هذا التمحيص النقدى استخدام غيره لها .

المحسوس : انظر معطيات الحس .

مدرك عقلى : انظر المثل ، والتصورية ، والكليات .

مذهب الالتزام الخلقى : هو الموقف الذى يعد الواجب حقيقة أساسية لفهم الفكر الأخلاقى ؛ وقد عد أصحاب مذهب الالتزام معارضين على وجه الخصوص للنفعيين ، وهم الذين يرون أن مصدر ما تتصف به الأفعال من الزام هو ما تتصف به النتائج التى سيحققها الفعل من خير . وأبرز أمثلة القائلين بمذهب الالتزام فى الجدل الأخلاقى المعاصر برتشارد وروس والمدرسة الحدسية ، وكلمة مذهب الالتزام « *deontology* » مستمدة من كلمة يونانية هى « *deon* » ، ومعناها « الزامى » على وجه التقريب .

المذهب البرجماتى : كانت كلمة «برجماتية» قليلة الاستعمال فى اللغة الانجليزية ، ولم تكن مستعملة على الاطلاق فى سياق الحديث الفلسفى حتى أدخلها الفيلسوف الأمريكى تشيس . بيرس فى عام ١٨٧٨ على أنها اسم لقاعدة منطقية تقصد الى تحديد معنى الكلمات التى صاغها . ولقد وضع

أن الصدق انما يكون فى المطابقة بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى .

ولكن سرعان ما استعار فلاسفة آخرون كلمة «البرجماتية» وأعطوها معانى جديدة غامضة ، حتى لقد كتب بيرس يقول انه لكى يخدم الغرض الدقيق الذى من أجله صاغ مصطلحه الأصلى ، فهو يود أن يعلن مولد كلمة أخرى هى « البرجماتيكية » التى فيها من القبح ما ينجيها من أيدي الخاطفين . وكان الفلاسفة الأول الذين استعاروا فكرة البرجماتية وشوهوها هم **وليم جيمس ، ف . ك . س . شيلر ، وجون ديوى ؛** والجانب المشترك بين هؤلاء جميعا هو أولا وقبل كل شئ نظرية الصدق التى عدت منذ ذلك الحين جوهر البرجماتية ؛ فلقد قال جيمس فى كتابه عن « البرجماتية » « ان الأفكار تصبح صادقة بمقدار ما تساعدنا فى الوصول الى علاقات مرضية مع أجزاء خبرتنا الأخرى » ، وان الصادق اسم يطلق على أى شئ يتبين أنه صالح فى مجال الاعتقاد . واذا حاولنا أن نبحث عن العلاقة بين هذا الرأى ورأى بيرس فربما وجدناها فى العبارة التالية : « البرجماتية .. تسأل سؤالها المعتاد : افرض أن فكرة أو اعتقادا يوصف بالصدق ، فما الذى يترتب عليه من نتائج عملية فى حياتنا الفعلية ؟ كيف يتحقق الصدق ؟ أى الخبرات تكون مختلفة عن تلك التى تنشأ اذا ما كان الاعتقاد باطلا ؟ ما هى باختصار قيمة الصدق الفورية ، اذا أردنا أن نسوقها فى كلمات دالة على خبرة ؟ » . وهنا نجد أن المشابهة السطحية مع كلمات بيرس واضحة بيد أن الموقف مختلف تمام الاختلاف ، فالمذهب القائل بأن معنى الفرض يمكن أن يحدد بالنظر الى نتائج التجريبية يتعارض مع المذهب القائل بأن الصادق هو الصالح فى مجال الاعتقاد ، وهو قول ينتهى الى النتيجة القائلة بأن الصادق هو ماله نتائج تجريبية طيبة .

ولقد اتصلت فكرة البرجماتية - على نحو

بيرس القاعدة فى كلماته الخاصة فقال : « انظر أى الآثار التى يمكن - تصورا - أن تكون ذات نتيجة عملية ، والتى نتصور أنها آثار تترتب على الشئ الذى هو موضوع ادراكنا ، فعندئذ يكون ادراكنا عن هذه الآثار هو كل ادراكنا عن الشئ » . وكذلك قال بيرس فى موضع آخر ، ان البرجماتية هى « النظرية القائلة بأن الفكرة - وهى الفحوى العقلى للكلمة أو لآى تعبير آخر - انما تنحصر فيما نتصوره لها من أثر على مسلك الحياة ؛ اذ يدهى أن مالميس ينتج عن التجربة يستحيل أن يكون ذا أثر مباشر على السلوك ، وعلى ذلك فاذا استطعنا أن نعرف بدقة جميع ظواهر التجربة الممكن حدوثها ، والتى تترتب على اثباتنا أو على انكارنا لفكرة ما ، استطعنا بذلك أن نحصل على تعريف كامل للفكرة ، لأنه محال أن يكون فى مضمونها شئ أكثر من تلك الظواهر التجريبية » . وعلى ذلك فاذا أردنا أن نعرف معنى كلمة « صلب » ، وجب علينا أن ندخل فى اعتبارنا الظاهرة التجريبية المتضمنة فى قولنا عن شئ ما انه « صلب » ، من قبيل أنه يخدش معظم الأشياء وينخدش بقليل من الأشياء ، فيكون هذا جزءا من معنى « صلب » . وليس ثمة شك فى أن هذا المذهب له نتائج هامة ، كما أن بيرس قد أراد أن تكون له مثل هذه النتائج ؛ من ذلك مثلا النتيجة القائلة بأن « كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية تقريبا تكون اما استحالة صريحة أو لغوا خاليا من المعنى » . على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر أن بيرس قد أخذ كلمة « برجماتية » على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معانى الكلمات ولم يتخذها على أنها موقف فلسفى كامل ، فلما كان بيرس شديد الحرص على صياغة مصطلحات فنية ، فقد كانت نظريته الى مصطلح « البرجماتية » لا تزيد على نظريته الى أى مصطلح آخر من مصطلحاته التى ابتكرها . وفوق كل شئ ، فان الذى لا شك فيه أن بيرس لم يقدم قاعدته البرجماتية لأن تكون نظرية فى الصدق بل فى المعنى ؛ وبدا له واضحا

خاص - بهذه النظرية عن الصدق التي تدين بوجودها - الى حد ما - الى الجادلات التي قامت بين جيمس وديوى وشيلر من ناحية وبين رسل من ناحية أخرى . ويدور هجوم رسل على أن البرجماتيين قد خلطوا بين معنى « الصدق » وبين القاعدة التي يمكننا أن نستخدمها لتحديد ما إذا كان الاعتقاد صحيحا ، وهو خلط أدى بهم الى التسليم بموقف لاعقل . ومن أهم مقالاته اثنتان هما : « البرجماتية » و « فكرة الصدق عند جيمس » ، وقد نشرتا في كتابه « مقالات فلسفية » ؛ وكان من نتيجة هجمات رسل - الى حد كبير - أن ديوى نبذ استعمال كلمة « صادق » وزعم أنه يمكن أن نستبدل بها فكرة « جواز القبول » .

وهناك وراء هذا الرأي عن الصدق يقع اقتناع جيمس وشيلر بأن كل شيء - بما في ذلك الفكر - لابد أن يفهم في ضوء الغرض الانساني ؛ فالأفكار ما هي الا أدوات تحاول الكائنات البشرية بوساطتها أن تنجز ما تصبو اليه من غايات ، كما أنه يجب أن يحكم عليها بمدى كفايتها في خدمة هذه الغايات ؛ وعلى ذلك فالعقائد هي بمثابة أدوات نعالج بها الخبرة ، ويجب أن يحكم عليها على هذا الأساس ؛ ومن ثم فقد أصبحت « البرجماتية » اسما لأي موقف يؤكد أهمية النتائج من حيث انها اختبار لصلاحية الأفكار . وانه على الرغم من أنه لا يزال هناك فلاسفة كثيرون يعترفون بدين كبير نحو كل من بيرس وجيمس وديوى ، الا أن قليلين هم الذين ينظرون الى « البرجماتية » على أنها اسم لموقف فلسفي حى ؛ وليس ثمة شك في أن المعنى الذي ابتكره بيرس وأعطاه لكلمة « البرجماتية » قد أصبح الآن غير مأخوذ به الا في المناقشة التاريخية الخاصة ببيرس .

مذهب حرية الارادة : هو المذهب الذي يحاول الدفاع عن حرية الارادة والمسئولية عن

الفعل بانكاره مبدأ الحتمية . في بعض مجالات النشاط الانساني على الأقل . وليس من اليسير تقرير هذه القضية بطريقة ايجابية ؛ فلو قيل ان الافعال الانسانية لا علة لها ، فقد يبدو أنها تعزى الى المصادفة البحتة ، وفي هذه الحالة يكون من العبث القاء التبعة على الفاعل ؛ فاذا كان لابد من أن نكون مسئولين عن أفعالنا ، فقد يبدو إنه ينبغي أن تتولد هذه الأفعال عن خلقنا . وانه لمن اليسير حقا - في معظم الأحيان - أن نتنبأ بأفعال الناس الذين نعرفهم جيدا على أساس ما يميزهم من خلق ، ولا يؤخذ ذلك ذريعة للتقليل من مسئوليتهم ؛ غير أننا لو قلنا ان الفعل يتحدد بوساطة الخلق ، فاننا لسنا مسئولين عن خلقنا الموروث أو عن البيئة التي تقوم بتعديل هذا الخلق . وهكذا يواجه صاحب نزعة حرية الارادة مشكلة مزدوجة ، اذ عليه أن يبرر رفضه للنزعة الحتمية ، فاذا رفضها لم يجد تفسيرا واضحا للعقل يحل محلها بحيث يحتفظ بالمسئولية . والواقع أنه مما جرت عليه عادة أصحاب هذا المذهب أن يستخدموا مثل هذه العبارة : « فعل الارادة الخلاق » ، ولكنه ليس من الواضح أن استخدام مثل هذا التعبير يمكن أن يقوم بأكثر من تأكيد الاختيار دون تفسيره .

مذهب الحلول : هو المذهب القائل بأن كل شيء الهى ، وأن الله والطبيعة حقيقة واحدة . والغالب أن نجد مذهب الحلول أداة تعبير شعري أكثر مما نجده نتيجة برهان فلسفي ، والاستثناء الكبير هنا هو سبينوزا ، فان تعريفه الاولى للجوهر يؤدي بالضرورة الى النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن يكون هناك الا جوهر واحد ، وأنه يجب أن يكون لامتناهيا ، ذلك لأنه لا يمكن أن يوجد غير ذاته شيء آخر يحده ويجعله بالتالى متناهيا . وتعريف سبينوزا لله - الذى يتبع التعريفات التقليدية - يجعل الله ذا صفات لامتناهية ، ولكن الكائن الأوحدها الصفات اللامتناهية هو الجوهر الواحد الذى هو الطبيعة ، ومن ثم فان الله

والطبيعة حقيقة واحدة • وتاريخ شهرة سبينوزا يوضح الطريق المحفوف بالخطر الذى يسلكه القائل بالحلول ؛ فمن وجهة المؤله يبدو القائل بمذهب الحلول شخصا يرد الله الى الطبيعة وبذلك يكون ملحدا فى جوهره ، ومن وجهة نظر الشاك يعد القائل بمذهب الحلول آخذا بنظرة دينية نحو الطبيعة لا تركز على أساس يضمن سلامتها حتى ليبدو مؤلها مستترا • والمذاهب الميتافيزيقية التى تزعم أن الكون وحدة كما فى **المذهب المثالي** تتجه كلها نحو مذهب الحلول ؛ ذلك لأن الكون عندئذ يكون شيئا أكثر من أى جزء من أجزائه المتناهية ولا يمكن أن يكون هناك اله متميز منه ، ولذا يظن أن انهيار مثل هذه المذاهب الميتافيزيقية قد يحرم مذهب الحلول العقلى من دعائمه الوحيدة •

مذهب الذاتية : شأن أغلب المصطلحات التى تشير بها الى مذاهب ، نجد أن مصطلح « مذهب الذاتية » يستخدم فى الفلسفة استخداما شديدا الغموض وبعيد عن الدقة ؛ وعلى وجه التقريب يقال عن رأى انه ذاتي اذا ذهب الى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذى يصوغ العبارة • وهكذا يذهب الذاتى فى **مبحثي الاخلاق والجمال** الى أننا اذ نقول عن شيء ما انه خير أو جميل ، معناه أن نقول شيئا ما عن استجابة الشخص القائل بالنسبة الى ذلك الشيء ، فقد يكون ذلك الشيء باعشا عنده لشعور خاص باللذة ، دون أن نقول شيئا عن خواص الشيء «الموضوعية» • ومن الضروري أن نميز مثل هذه النظرة الذاتية من النظرية التعبيرية (الموجودة على سبيل المثال فى كتاب آير (اللغة والصدق والمنطق ») ، والتى تذهب الى أننا عندما نقول عن شيء انه خير فاننا بذلك لا نصوغ عبارة عن استجاباتنا للشيء ، بل نستجيب بوساطة هذه العبارة للشيء فى كلمات ، على نحو شبيه من الناحية المنطقية بالحالة التى نستجيب فيها بالهتاف أو بالقاء قبعاتنا فى الهواء • والرأى القائل بأن ما هو مدرك يوجد فحسب

حينما يكون مدركا وبسبب ادراكه ، وهو الرأى الذى يعبر عنه **باركلي** بقوله « الوجود ادراك » ، يسمى كذلك مذهب الذاتية أو **مذهب المثالية الذاتية** • ومثل هؤلاء الذاتيين يقيمون اعتقادهم فى الغالب على وقوع الخداع الحسى ، وعلى نظريات العلم الفيزيائية والفسولوجية التى مؤداها أن الألوان والأصوات والروائح • الخ انما توجد فحسب « فى العقل » وليس فى العالم الطبيعى • على أن كلمة « ذاتي » لا تستخدم دائما بمعان فلسفية ، فقد يسمى الألم فى الطب ذاتيا اذا لم يكن له أساس فيزيكى وكان المريض هو الذى اقنع نفسه بوجوده بطريقة وهمية •

مذهب الشك : مذهب ينظر الى امكانيات المعرفة على أنها محدودة ، ويذهب فى احدى صوره الى أن هنالك أشياء لا يمكن من حيث المبدأ أن تعرف على الاطلاق ، وفى صورة أخرى الى أن معرفة بعض الأشياء لا يمكن بلوغها الا بصعوبة ومع بعض التحولات ، وفى هذه الصورة الثانية يزودنا المذهب بخطة منهجية للحفاظ والاحاطة فى تكوين المعتقدات • ونقيض مذهب الشك هو مذهب اليقين ، وتميز الأنواع المختلفة من مذهب الشك عن طريقين أساسيين : اما بالرجوع الى مناهج البحث التى يوضع الاعتماد عليها موضع التشكك ، واما بالرجوع الى نوع الموضوعات التى يوضع العلم بها موضع الشك • وربما كان الشك فى المناهج عاما على أساس أنه لا يوجد طريق واحد معصوم من الخطأ فى الحصول على المعرفة ، وأن المناهج جميعا قد فشلت فى وقت أو فى آخر • بيد أن مذهب الشك فى المناهج هو فى الأعم الأغلب مذهب يصب الشك على منهج دون آخر ، ويقلل من شأن أحد مصادر المعرفة المكون اليها لصالح مصدر آخر • وكانت المقابلة تقام بين العقل والخبرة الحسية ليعارض كل منهما الآخر ، ولكنهما يعودان فيلتقيان معا ليكونا موضع دفاع ضد ادعاءات السلطة الموثوق فيها بغير بحث ، وضد الوحى والحدس • ومن ناحية أخرى أعرب المدافعون

عن الايمان من أمثال بسكال عن مذهب متطرف فى الذمك حول قدرة العقل فى الوصول الى الصدق الدينى . وهكذا تكون الرشادية التى تميز الحق الطبيعى الذى يصل اليه العقل من الحق اللاتبيعى الذى هو وراء ادراك العقل ، تكون مذهباً ذا معنيين ؛ فقد يكون معناها اعتقاداً مخلصاً بأن العقل البشرى لا يستطيع بغير معين خارجى أن يكتسب المعرفة الدينية ، كما قد يكون معناها سخريّة يقصد بها أنه مادام العقل غير قادر على اكتساب مثل هذه المعرفة فإنه لا يمكن اكتسابها على الاطلاق .

على أن الأكثر شيوعاً أن تعرف الأنواع الخاصة والمحددة من مختلف الاتجاهات فى مذهب الشك على أساس الموضوعات التى يقال عنها انها غير قابلة لأن تعرف ؛ ولقد استخدمت طرق الحجاج الشككية لانكار قدرتنا على الحصول على معرفة بأى أمر من أمور الواقع التجريبي ، وبالعالم الأشياء المادية الخارجى ، وبعقول الآخرين ، وبالماضى ، وبالمستقبل ، وبالطبيعة من حيث هى كل ، وبالقيم ، وبأى موضوع من موضوعات التأمل الدينى أو الميتافيزيقى التى تكمن وراء الخبرة الحسية . ومذهب الشك فى الموضوعات له ثلاثة مستويات أو مراتب ؛ فالشك قد يسلم بأن الأشياء التى هى موضوع البحث موجودة ، ولكنه ينكر قدرتنا على أن نعرف عنها شيئاً أكثر من ذلك ؛ وموقف كانت من الأشياء فى ذاتها انما هو موقف شكى بهذا المعنى ، وكذلك الموقف الذى يتخذه الشاك الاستقرائى فيما يتعلق بقوانين الطبيعة . وثانياً أن الشاك قد يزعم أن الأشياء التى هى موضوع البحث لا توجد فى الواقع ؛ كما فى موقف الشاك الدينى العادى فيما يتعلق بالله ، وموقف الشاك الأخلاقى فيما يتعلق بنظام القيم ، وموقف كثير من الفلاسفة فيما يتعلق بالروح من حيث هى جوهر خالد . وأخيراً قد يزعم الشاك أن الأشياء التى هى موضع البحث محال أن توجد ، وأن المعرفة التى هى من النوع الذى يشك فيه تكون

لذلك السبب غير ذات موضوع منطقياً ، ومن هذا القبيل موقف باركلي تجاه الجوهر المادى ، وموقف هيوم بازاء الروابط الداخلية أو الحقيقية بين الأحداث .

ويندر دائماً أن يوجد مذهب الشك الكلى أو العام ، فمعظم الشكاك يكونون أنصاراً لمنهج دون سائر المناهج ، أو لضرب من الأشياء التى يمكن معرفتها دون سائر الضروب . وثمة مبررات قوية تسوغ أن يكون مذهب الشك فى صورته العامة ضرباً من الاسراف فى الجدل ؛ فأولاً هو مذهب يكتنفه جو من المفارقة واضح اذ يبدو من قبيل التناقض الذاتى أن نقول انه لا يمكن معرفة شئ على الاطلاق ، ذلك لأننا لكى نؤكد ذلك معناه أننا نفترض على الأقل جزءاً واحداً من المعرفة وهو صدق مبدأ الشك نفسه . ولقد كان ذلك واضحاً لدى بيرون - فيلسوف الشك الأول - الذى انتهى الى أن المبدأ يمكن اتخاذه على سبيل تلمس الحقيقة ، واعتباره نوعاً من المناورة التى يراد بها اضعاف الخصوم . وتبعاً لنظرية وسل فى الأنماط فإن مذهب الشك العام طالما أنه يرتد على نفسه ، فليس فى مقدورنا أن نصوغه فى صيغة ذات دلالة . ويمكن بصفة عامة اقامة البرهان على أنه اذا كنا نقيم شكنا على أساس معقول فيجب أن يكون لدينا شئ ما لا نشك فيه ، والحجة المألوفة التى تقال تأييداً للشك هى مكابدتنا للاخفاق أو هى امكان أن نخفق فى دعوانا بقدرتنا على تحصيل المعرفة ؛ وإن الاخفاق ليكشف عن نفسه خلال التناقض ، ولكى نعترف بذلك ينبغى أن نكون على علم بأن العبارات المتناقضة موجودة وأن قانون التناقض صحيح . وعلاوة على ماتقدم ، فإن تجربة الفشل الماضية فى أحد ضروب التفكير انما يكون معناها أننا نشق بالحصول على المعرفة الصحيحة فى المستقبل اذا ما افترضنا معقولة الدليل الاستقرائى ، وانه لمن المتصور أن يأخذ الانسان بمذهب فى الشك الكامل وذلك برفضه أية معرفة على الاطلاق ، أما ما لا يستطيع أن يفعله فهو أن يدافع دفاعاً عقلياً عن طريقته فى الشك .

القرن السادس عشر ممن كانوا أكثر تطرفاً في شكهم ، وكان ممثلهم البارز هو مونتاني . على أن هيوم هو أكثر الشكاك الحديثين نفاداً وشمولاً ، فلقد برهن على أن اعتقادنا في الأجسام والعقول والأسباب يقوم لا على العقل ولا على الحواس بل على أعمال الخيال ، الذي أنشئ بطبيعته ليكون بناء متسقاً من سيال الانطباعات الحسية غير المنظمة ، والتي هي ... قبل ذلك التكوين المتسق ... كل ما نعرفه معرفة حقيقية . على أن ما يعنيه هيوم مبهم ومقلقل الى درجة تبرر ما قيل عنه من أنه لم يكن شاكاً على الإطلاق ، بل هو أقرب الى أن يكون مدافعاً عن « الاعتقاد الطبيعي » ضد معايير المعرفة الصارمة صرامة لا يتطلبها الموقف .

ويتفق هذا التفسير مع المذهب المستند من ج . ١ . مور ومن ريد من قبل ، والذي يبرهن على أن معتقدات الحس المشترك « الادراك الفطري » تستحق ثقتنا أكثر مما تستحقها أدلة الفلاسفة الشكاك ، وعلى أن مذهب الشك الفلسفي لا يصدر عن أمانة ، أو على أفضل الفروض « منهجي » من حيث انه « طريقة » لالقاء الضوء على مبادئ المعرفة ومعاييرها التي تؤخذ في العادة مأخذ التسليم . وعند أتباع فتجنشتين أن مذهب الشك الفلسفي علامة على الفوضى والتخبط الذهني ، ودلالة على أن اللغة قد أسئ فهمها وأنها قد استخدمت استخداماً خاطئاً . ولقد ذهب هؤلاء الى أننا ما علينا سوى أن نتعلم ما تعنيه « المعرفة » و « اليقين » عندما نسمعها مستعملتين فيما له علاقة بالموضوعات المادية ، وبالأحداث الماضية ، وبمشاعر الآخرين وما الى ذلك ، وانه لما لا معنى له أن نبحث فيما اذا كانت هذه الحالات النموذجية أمثلة حقيقية للمعرفة واليقين .

ولقد اقترح كل من وزدم وآير أن مشكلات نظرية المعرفة ذات نمط مميز ، وأنها تنشأ عادة على صورة شكية ؛ ففي كل حالة يوجد صراع ظاهر بين (١) ما لدينا من شواهد ، وهو يعطى

بدا مذهب الشك من حيث هو فلسفة بيرون (حوالى ٣٠٠ ق . م) على نفس النحو الذي كانت تعاود فيه هذه الفلسفة الى الظهور آناً بعد آن ، فمن حيث انها تعبير عن السخط على الفوضى العقلية الناتجة عن الصراع بين المذاهب القطعية . ولقد كانت الفلسفة عند بيرون فناً عملياً يستهدف التجرد وراحة العقل ، وما كان لهذا الهدف أن يتحقق الا بنبذنا البحث عن الحقيقة بحثاً لا مندوحة لنا عن الخذلان فيه . ومعظم الحجج التي يمكن تصور قيامها على مذهب الشك انما نجدها في تفكير الشكاك اليونانيين مثل تلك التي أثبتها سكستوس أمبريكوس ، ولقد أورد اينسبديموس عشر « استعارات » فصل فيها مسوغات الشك في سلامة الادراك الحسي ، أما « استعارات » أجريبيا الخمس فهي أحسن حبكاً وأبعد أثراً ؛ ففضلاً عن طبيعة الادراك الحسي الذاتية أو النسبية ، ذكر الوقوع في الدور الى ما لانهاية عند اقامة البراهين ، وهي مغالطة بسطها كارنيادس ، كما ذكر صراع الآراء بين الناس ، وضرورة الصفة الافتراضية لجميع المقدمات الاولى ، ودائرية القياس المنطقي التي أكدها ج . س . هل فيما بعد . ويستنتج بعض الشكاك من أمثال أرقاسيلاوس أنه مادام اليقين لا يمكن الحصول عليه فان الناس يجب أن يتصرفوا بناء على الاحتمال ، كما اقترح كارنيادس أن يكون اتساق العقائد بمثابة مقياس للصدق ، وأنه كلما كانت عقائد الفرد أكثر اتساقاً كانت مسوغات الثقة فيها أكبر . ومنذ عصر الشكاك اليونان (من القرن الرابع الى القرن الثاني قبل الميلاد) ، ومذهب الشك يعود الى الظهور في تاريخ الفكر آناً بعد آن . وفي كتاب أبيلارد « نعم ولا » ، وهو مجموعة من آراء « الآباء » المتناقضة في نقاط حول المذهب الديني ، قدم أبيلارد منهجاً شكياً استخدمه كانت في عرض المتناقضات عندما حاول أن يبرهن على استحالة الميتافيزيقا ذات النتائج الايجابية . ولقد مهد مناطق عصر النهضة من ذوى النزعات المضادة للارسطية وللانكولائية ، مهدوا الطريق لشكاك

لنا أو يعرف مباشرة (الانطباعات الحسية ، الأحداث الراهنة ، كلمات وأفعال الآخرين ، الحوادث الجزئية) . (٢) ما نزع أننا نعرفه (الأشياء المادية ، الأحداث الماضية ، مشاعر الآخرين ، قوانين الطبيعة) . (٣) حقيقة كون ما نزع أننا نعرفه يجاوز منطقيا الشواهد التي تؤيده . فاما نظريات الشك فتقول انه ينبغي علينا أن نتخلى عن دعاوانا في المعرفة (٢) لكن ثمة سبلا أقل فداحة من ذلك لنخلص بها من المشكلة ، فهناك نظريات السببية والاستدلال بالتمثيل التي تزيل المفارقة (بين ما لدينا من الشواهد وبين ما تذهب اليه دعاوانا في المعرفة) باللجوء الى مبادئ من شأنها أن تضمن الاستدلال من الشواهد التي لدينا الى النتائج التي هي - منطقيا - مختلفة عن الشواهد .

وأما نظريات الرد مثل **مذهب الظواهر** فتنكر (٣) ، وهناك النظريات الحدسية مثل **الواقعية** الساذجة التي تنكر أننا منحصرين في الشواهد التي تشير اليها (١) ؛ ومذهب الشك بالنسبة لكثير من الفلاسفة ليس بذى أهمية كبيرة من حيث كونه نظرية فلسفية ، وما يقصد اليه هو أن يجعلنا على علم بما هو متضمن فيما نزع أننا نعرفه ، وربما هو بفعله هذا يجعل تلك المزاعم أكثر أمنا .

المذهب الطبيعي : هذه اللفظة Naturalism

شأنها في ذلك شأن معظم الكلمات التي تنتهى بالمقطع "Ism" والتي تستخدم لتسمية نمط من أنماط المواقف الفلسفية ، ليس لها الا معنى غامض مهوش ، أو طائفة من المعاني . فيقال على فيلسوف انه طبيعي - بمعنى أكثر اتساعا - اذا كان يعد مجموع الأشياء التي نسميها « طبيعة » والتي تدرسها العلوم الطبيعية مجموعا للأشياء كلها أيا كانت ، واذا كان ينكر حاجتنا الى أية تفسيرات لما هو طبيعي على أساس ما هو فوق الطبيعة . فالعادة في مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أى رجوع الى اله ، أو الى عالم للقيم ، أو

الى العقل باعتباره شيئا يزيد على كونه ظاهرة طبيعية - أمر غير مشروع . أما بالنسبة لمفكرى القرن التاسع عشر من أمثال ت . ه . هكسلي ، فقد تضمن المذهب الطبيعي خاصة اعتقادا بأن الحياة والفكر يمكن تفسيرهما تفسيراً كاملاً - من حيث المبدأ - على أنهما نشأت عن المادة بطريق التطور . والمذهب الطبيعي في **الأخلاق** هو الرأى القائل بأن الجمل التي تقال عن الصواب والخطأ وعن الخير والشر في الأشياء ، هي جمل عن العالم الطبيعي وليست عن قيم خاصة تتجاوز نطاق العلم ؛ وهكذا قد يذهب الفيلسوف الطبيعي الى أن قولنا ان شيئا ما خير معناه قولنا انه قد يشبع رغبتنا ، وهذه عبارة من الممكن اختبارها علميا .

غير أن ج . م . مور في كتابه «أصول الأخلاق» ، وسع - لسوء الحظ - من فكرة المذهب الطبيعي لأغراضه الخاصة ، حتى لقد أصبح كل من يحاول تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس المفاهيم التي ليست أخلاقية بالذات ، مقترفا « للمغالطة الطبيعية » ؛ وهكذا فانه حتى أولئك الذين يعرفون « الخير » على أنه يعنى « ما يريده الله » - وهو رأى معارض للمذهب الطبيعي تمام المعارضة كما يفهم عادة - قد قال عنهم مور انهم ارتكبوا « المغالطة الطبيعية » . ومن سوء الحظ أن استعمال مور هذا قد انتشر انتشارا واسعا ، حتى لقد فقدت كلمة « المذهب الطبيعي » الآن كل ما كان لها من نفع .

مذهب الظواهر : هو المذهب القائل بأن المعرفة الانسانية مقصورة على الظواهر الماثلة أمام الحواس ، أو - بمعنى أقل تحديدا - أن الظواهر هي الأساس النهائي لكل معرفتنا . وله صورتان رئيسيتان : الأولى عبارة عن نظرية عامة في المعرفة ، والثانية ، وهي الأكثر شيوعا في الوقت الحاضر ، عبارة عن نظرية في الإدراك الحسى . (١)

ومذهب الظواهر من حيث هو نظرية عامة في المعرفة يرى أننا لا نعرف الا ما يقع لنا في الخبرة الحسية ، كما ينكر - بكثير أو قليل من الصرامة - صحة الاستدلالات التي نستدل عليها من أشياء

تقع خارجها . ويزعم أحد المذاهب ويسمى أحيانا باللاادرية ، أننا على الرغم من عدم مقدرتنا على استدلال خاصية ما يقع خارج خبرتنا الحسية ، فإن في استطاعتنا على الأقل أن نستدل أن هناك شيئا ما خارجها ؛ « فالشيء في ذاته » عند كانت و « اللامشروط » عند هاملتون و « الممتنع على المعرفة » عند سبشير كلها نتائج لهذا الضرب من التفكير . وينفى بعض الفلاسفة نفورا له مايسوغه من افتراض أننا نستطيع أن نعرف أن هناك شيئا ما يقع وراء حدود المعرفة الممكنة ، ويصرون على أنه لا يوجد شيء على الإطلاق وراء الظواهر الماثلة أمام حواسنا ؛ وهذا الرأي - الذى يسمى أحيانا بمذهب الاحساس - تمثله مذاهب هيوم ، ج . س . مل ، ورسيل تمثيلا قويا ، ولو أن كلا من هيوم ومل لم يكن قانعا بمحاولاته فى تفسير العقل الملاحظ - الذى هو الذات القائمة بالخبرة الحسية - تفسيراً يحيله هو نفسه الى نوع الظواهر التى تبدو أمامه . ولأن نصف مذهب الظواهر - كما يحدث غالبا - بأنه رأى القائل بأننا لا نعرف الأشياء كما هى فى الحقيقة بل كما تبدو لنا فقط ، فهو وصف مضلل لأنه يتضمن القول بوجود أشياء أعلى وفوق الظواهر الماثلة أمامنا ، وهو تضمن يصادر على المطلوب مصادرة تجيء فى صالح مذهب اللاادرية . (٢) ومذهب الظواهر فى صيغته الحديثة المألوفة ومن حيث هو نظرية فى الإدراك الحسى ، قد شرح لأول مرة شرحا واضحا بوساطة ج . س . مل عام ١٨٦٥ ، أما صياغته المحكمة (التي يقول فيها) الشيء المادى امكانية دائمة من الاحساس - فلا تقل جودة عن أية صياغة أخرى ؛ ولقد جاءت هذه النقطة فى كثير من التشابه مع ما جاء فى ملاحظة رسيل : الشيء هو مجموع ظواهره . ويؤثر المحدثون من اصحاب مذهب الظواهر أن يضعوا مذهبهم فى اصطلاح لغوى بدلا من وضعه فى اصطلاح وجودى ؛ ويقولون إن العبارات التى تقال عن شيء مادى يمكن ردها أو ترجمتها الى عبارات عن معطيات الحس ، وإن مضمون اعتقاداتنا كلها

عن الأشياء إنما يمكن التعبير عنه فى حدود ما يعطى فى الخبرة الحسية مباشرة ؛ والدليل المؤلف على هذه النتيجة يبدأ من القول الواضح بأن كل ما نعرفه عن طريق الإدراك الحسى لابد أن يكون إما مستنتجا وإما غير مستنتج ، وما لم يكن بعضه غير مستنتج فإننا نقع فى الدور الى ما لانهاية . وهذه المعرفة الحسية غير المستنتجة والتى لا يمكن اغفالها هى - عند معظم الفلاسفة وإن لم تكن كذلك عند جميعهم - معرفة الظواهر التى هى معطيات الحس ؛ وذلك هو الأساس المشترك بين كثير من نظريات الإدراك الحسى . أما الخاصة التى تميز مذهب الظواهر فى هذه النقطة ، فهى القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك استدلال صحيح من الظواهر بحيث يودى بنا الى القول بوجود الأشياء المفارقة لعالم الخبرة ، أو بعبارة أخرى الأشياء التى لا تبدو لنا والتى - من أجل هذا - لا نملك عنها معرفة مباشرة ؛ فما الدليل الذى يسوغ لنا أن نعتقد فى أنه يوجد الآن شيء ما غير مرئى على علاقة ما ، كان يكون سببا مثلا ، بما نلاحظه الآن ؟ ليس لدينا من دليل الا أننا فى الماضى قد لاحظنا فعلا أن مثل هذه الأشياء كانت تقع باطراد على هذه العلاقة بمعطيات الحس ، كالعلاقة القائمة الآن بينها وبين معطياتنا الحاضرة . وأنه بطبيعة الحال لمن المستحيل - من الناحية المنطقية - أن يكون لدينا ذلك الدليل على الأشياء المفارقة لخبرة الحس ، ما دامت تلك الأشياء غير قابلة للملاحظة بحكم تعريفها .

ومهما يكن من أمر ، فإن أنصار مذهب الظواهر ليسوا من القائلين بمذهب الانحصار فى الذات ؛ فهم لا يؤمنون بأن ليس ثمة شيء فى استطاعتنا أن نعلم بوجوده فيما عدا خبراتنا الحسية الخاصة ، ولكنهم بينما لا يرفضون كل استدلال من معطيات الحس ، تراهم لا يقبلون الا استدلال الأشياء التى يمكن من حيث المبدأ أن تقع فى الخبرة . والأنواع الممكنة للاستدلال ان هى الا ضروب من مط الخبرة حتى نصل منها الى ما يطلق

عليه عدة أسماء ، فهو الاحساسات الممكنة عند (مل) ، وهو الاحساسات بالقوة عند (رسل) ، وهو معطيات الحس الافتراضية . وان خبرتنا الواقعية لتبدى لنا من الاطراد ما يكفى لكى نضع قوانين على أساس الارتباط بين مختلف أنواع التجارب ؛ فعندما يمثل أمامنا جزء ما من أحد هذه الأنماط المطردة ، فاننا نستطيع - على أساس معقول - أن نفهم أن ما تبقى من النمط قد أصبح في مستطاعنا اذا نحن عدلنا شروط الملاحظة بشكل يلائم الموقف (كأن نمد أيدينا أو نفتح أعيننا) ، فخبرتنا - رغم تقطعها - فيها من اطراد الحدوث ما يكفى لأن يجعلنا نشيد عالما ماديا ، هو كما جاء في عبارة هيوم « واضح ومتصل » . وهناك بعض الاختلاف حول الوسبيلة التى يجب أن يعبر بها عن هذه النتيجة ، فرسل يتكلم عن « الاحساسات بالقوة » على أنها موجودات فعلية - كمعطيات الحس تماما - الا فى عدم وجود الملاحظ الذى يكون على وعى بها ، وأما الآخرون الذين يشعرون بأنه لا يزال فى مثل هذا القول أثر خافت لكائن مفارق ، بل لا يزال ثمة ما يشير الى وجود كائنات متناقضة فى ذواتها ، فهم يفضلون أن يقولوا بأن ما نستدل به هو صدق القضايا الشرطية .

ومذهب الظواهر له علاقات وثيقة بنظرية الادراك الحسى كما وضعها باركلي ، وهو الذى بسط مذهب الظواهر من احدى نواحيه بسطا صريحا ولكنه فشل فى متابعته ؛ ففي رأيه أن ما نستدل به ليس هو خبراتنا الخاصة الممكنة بل هو خبرات الله الفعلية التى تبدو مفارقة لعالم خبراتنا مفارقة تامة . ولقد أمكن القول بأن مل استمد نظريته فى الظواهر من دراسة هيوم للادراك الحسى بأن أحدث تغييرا جوهريا واحدا ، فما اعتبره هيوم وهما تخيليا رآه مل جزءا حقيقيا من البناء ذهنى . ولم يكن رسل بنظرته فى الاحساسات الموجودة بالقوة مشايعا لمذهب الظواهر مشايعة تامة ، أما برايس فقد أدى به القول بالفعل السببى الذى تحدثه مجموعات من ممكنات صرف (هى المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية) ، أقول ان هذا القول قد أدى به الى الاكثار من مجموعاته فى المعطيات الحسية ، بأن أضاف اليها بقايا شبحية من جوهر لوك وأطلق عليها اسم « المثلثات لحيزات المكان » . وأكثر أنصار مذهب الظواهر التزاما لمذهبه وتمسكا به فى العصر الحاضر هو آير .

ولقد تقدمت نظريات العقل فى مذهب

وهناك ثلاثة خطوط رئيسية للاعتراض على هذه النظرية : أولا يقول المعترضون بأن رد الأشياء الى ظواهرها لا يمكن أبدا أن يتم حتى من حيث المبدأ ، اما لأننا نحتاج فى انجازها الى الوسائل اللفظية ، واما لأن الظواهر المصاحبة للشيء المادى المعين لامتناهية الكثرة ومعقدة . ثانيا : أنه قد قيل ان ترجمة الشيء الى ظواهره مسألة ظاهرية ، لأن المقدمات فى الجمل الشرطية التى سنصوغ فيها تلك الترجمة لابد أن تشير الى موضوعات مادية مثل الأجسام وأعضاء الحس لدى الملاحظين والظروف المادية للملاحظة . ثالثا : أن كثيرا من عدم الارتياح قد شعر به حتى الفلاسفة الذين يتجهون بميولهم نحو مذهب الظواهر مثل

الظواهر - بكثير أو قليل من الماسة والاقناع - بفضل هيوم ومل ورسل وآير ، وهى النظريات التى ترى أن العقل مجرد مجموعة مترابطة من الخبرات الفعلية . ولقد بسط ماخ وبيرسون فلسفة الظواهر بالنسبة للعلم ، وهى فلسفة تصف الكائنات النظرية فى العلم الطبيعى وصفا صارم المنطق لكنه جذاب (وأعنى بتلك الكائنات الالكترونيات والفيروسات .. الخ) ؛ كما أنجز **كارناب** فى كتابه «المنطق والعالم» مذهبا للظواهر كامل التعميم ، وذلك فى شرح تفصيلى صورى رائع رد فيه جهازنا الذهنى كله الى مكوناته الظاهرية الأولية البسيطة .

المذهب العقلى : فى استعمال الفلاسفة ، هو ما يميز النظرية الفلسفية حين تزعم أنه عن طريق الاستدلال العقلى الخالص وبغير لجوء الى أية مقدمات تجريبية يمكننا أن نصل الى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم ؛ وهناك أيضا استعمال معروف للكلمة تشير فيه الى رأى القائل بأنه لا يجوز الايمان بخوارق الطبيعة ، وأن الدعاوى الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى ؛ بيد أنه فى حالة عدم وجود الدليل الواضح على ما هو نقيض لذلك ، فإن المعنى الأول للكلمة هو الذى يجب أن يؤخذ به فى التأليف الفلسفى الحديث ، وبهذا المعنى يستشهد بكل من **ديكارت وليبنتز وسبينوزا** على أنهم أمثلة كلاسيكية للمذهب العقلى .

والمذهب العقلى على النقيض من المذهب التجريبى ، وهو المذهب القائل بأن التجربة أساس ضرورى لمعرفة كلها ؛ لكن ليس لأى من هذين المصطلحين معنى دقيق ، وعلى ذلك ينبغى لنا أن نتوقع أن التجريبى الخالص لابد أن يزعم أن المعرفة كلها تتطلب مقدمات تجريبية . ولقد قال **ج . س . مل** بهذا الزعم أحيانا ، فعنده أنه حتى القضايا الصادقة فى الرياضيات تعميمات تجريبية ؛ بيد أن أكثر التجريبين قد سلموا بأن القضايا الصادقة فى الرياضيات قبلية ، وهؤلاء يظلون فى

عداد التجريبين اذا زعموا أن القضايا الرياضية الصادقة تحليلية ، وأنها صورية بحيث لا تقدم لنا أية معلومات عن طبيعة العالم . ومن ثم فهناك اتجاه الى أن يكون الفيلسوف العقلى هو من يزعم أن لديه معرفة تركيبية قبلية ، وأنه يعرف حقيقة العالم معرفة كلية أو جزئية عن طريق العقل الخالص وحده . أما ليبنتز فهو الذى ينظر اليه فى العادة على أنه أكثر العقليين تطرفا ، اذ زعم أن جميع القضايا الصادقة يمكن من حيث المبدأ معرفتها بوساطة الاستدلال العقلى الخالص ، وأن التجربة ليست الا بديلا للعقل أدنى منه مرتبة ؛ ومع ذلك فقد ذهب ليبنتز الى أن جميع القضايا العقلية الصادقة مكفولة الصدق بمبدأ التناقض ومن ثم فهى تحليلية بالمصطلح الحديث . وعلى أية حال فإن ما زعمه ليبنتز من أن نقيض كل قضية صادقة انما يكون متناقضا فى ذاته ، أقول ان زعمه هذا ينطوى على مفارقة شديدة ؛ فلنا أن نقول ان الفيلسوف العقلى هو من يدعى أن المعرفة التى لا تقوم على الخبرة الحسية والتى لا تخلو من مفارقة هى معرفة صورية خالصة . بيد أن هذا القول لا يزال غير دقيق ، اذ ادعى كانت وجود المعرفة التركيبية القبلية ولكنه ادعى أنه بذلك لم يكن عقليا ، ذلك لأنها لم تكن معرفة قطعية عن الأشياء نفسها بل كانت معرفة عن الظواهر فحسب ، وظن أن فضيلة من الفضائل الرئيسية لمذهبه النقدي أنه تحاشى أن يكون إما عقليا وإما تجريبيا . ويجب علينا ألا نبحث عن الدقة حين تكون الدقة مستحيلة المنال ، فحسبنا أن نقول ان الفلاسفة يقصدون بالمذهب العقلى مواقف شبيهة - أو فيها من الشبهة درجة مرضية - بموقف **ديكارت** عندما أثبت وجود الله والعالم المادى من مقدمة واحدة عدت من الناحية العقلية بمجرى قابلة للشك وهى «أنا أفكر فأنا اذن موجود» ، وليس ثمة معيار يدلنا متى تكون المعرفة شبيهة بهذه المقدمة شبيها كافيا .

والغالبية العظمى من الفلاسفة اليوم ينكرون

امكان استنباط أى نوع من أنواع الصديق استنباطا عقليا ما لم يكن متضمنا فى المقدمات ؛ وانه لبعيد عن الفلسفة الحديثة بعدا شديدا أن تستند فى انتزاع النظريات الى برهان مزعوم قوامه الاستنباط الصارم ، فالمهمة الرئيسية التى يتصدى لها اليوم الفلاسفة غير التجريبيين هى أن يجدوا منهجا يحل محل البرهان العقلى ليكون منهجهم فى تبرير معتقداتهم .

مذهب اللذة : كلمة hedonism مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها اللذة؛ وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم مذهب اللذة ، مما يجعل من الضرورى التمييز بينها لوقوع الخلط بينها فى أغلب الأحيان . فلدينا أولا مذهب اللذة الأخلاقى، وهى وجهة النظر الأخلاقية التى ترى أن الشئ الخير الوحيد هو اللذة ؛ ولا يفترض هذا الرأى أننا لا نستطيع أن نرغب فى شئ سوى اللذة ، أو أنه لا معنى لكلامنا اذا ما تكلمنا عن شئ آخر (غير اللذة) باعتباره خيرا ؛ لكنه من الخطأ فى الحكم أن نعتقد أن أى شئ آخر خير ، أو أن نرغب فى أى شئ آخر الا باعتباره وسيلة الى اللذة ؛ وأبيقور وبنثام من الأمثلة الشهيرة على الأخلاقيين الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر . وهناك أيضا مذهب اللذة النفسى ، وهو النظرية النفسية القائلة بأننا لا نستطيع أن نرغب فى شئ غير اللذة ، فان يكن هذا الرأى قد اختلط فى كثير من الأحيان بمذهب اللذة الأخلاقى الا أنه يتعارض معه تعارضا بينا ، لأننا اذا كنا لا نستطيع أن نرغب فى شئ غير اللذة ، فمن العبث أن نوصى الانسان بالرغبات فى اللذة ، كما أن من العبث أن نوصيه بالسقوط اذا ما ترك معلقا فى الفضاء ؛ وقد هاجم بتلر هذه النظرية - التى اعتنقها التجريبيون البريطانيون الأوائل - هجوما شديدا، ومع ذلك فانها تظهر باعتبارها سندا لمذهب اللذة الأخلاقى المبسوط فى كتاب ج . س . هـ « مذهب المنفعة » . وهناك ثالثا الرأى القائل بأن

فكرة « الخير » يجب أن تعرف بأنها هى نفسها كلمة « اللذة » أو على الأقل تعرف تعريفا يردها الى « اللذة » ؛ وهكذا يقول لوك فى « مقاله » (الجزء الثانى ، الفصل العشرون ، الفقرة الثانية) « نسمى «خيرا» ما يكون من شأنه أن يسبب اللذة أو يزيد منها ، أو ما يقلل الألم فىنا » . وقد اختلط هذا الرأى أيضا بمذهب اللذة الأخلاقى ، رغم أن قولنا بأن « اللذة وحدها هى الخير » لا يمكن أن يكون ذا مضمون أخلاقى اذا كان مجرد تعريف .

مذهب المنفعة : هو نظرية الأخلاق ذات الطابع المميز للتجريبية الانجليزية ، وتذهب الى أن :

١ - صواب أى عمل من الأعمال انما يحكم عليه بمقدار ما يسهم به فى زيادة السعادة الانسانية أو فى التقليل من شقاء الانسان ، كما أن السداد الأخلاقى لقاعدة ما أو قانون وقيمة أى نظام من الأنظمة الاجتماعية تتوقف على نفس هذه الاعتبارات . ولا يهم شئ فيما عدا ذلك من قبيل مطابقة العمل للوحى أو للسلطة أو للتقليد أو حتى « للحس الأخلاقى » أو الضمير وربما للتعاقد أو للتاريخ ، إذ أن الفعل المعين قد يجتاز هذه المعايير كلها بنجاح وقد يمالئ ضمير الفاعل ومع ذلك تراه يجلب عامدا الشقاء والدمار؛ فالذى يهم هو ما يضيفه الفعل من سعادة .

٢ - ومن ثم فان اللذة (اذا ما تأملنا الموضوع) هى الشئ الوحيد الذى هو « خير فى ذاته » ، والألم هو الشئ الوحيد الذى هو شر فى ذاته . والسعادة تشمل اللذة والتخلص من الألم ، وان رجحان كفة اللذة قد يعود هو نفسه فيصبح مصدرا للمزيد من اللذة ، خذ مثلا الصيغة التى وضعها بنثام فى كتابه « مبادئ الأخلاق والتشريع » ١٧٨٩ الفصل الأول (٢) وهى : « يقصد بمبدأ المنفعة ذلك المبدأ الذى يقبل أو يرفض كل فعل مهما كان تبعا للاتجاه الذى يبدو

منه وهو أنه يزيد أو ينقص من سعادة الجماعة التي تكون مصلحتها موضوعة تحت البحث . . . وإذا كانت تلك الجماعة هي المجتمع بصفة عامة فالسعادة عندئذ هي سعادة المجتمع ، وإذا كان اتجاه أى فعل نحو زيادة سعادة المجتمع (بمقدار ما يهتم المجتمع بذلك الفعل) أعظم من أى اتجاه آخر من اتجاهاته التي قد تؤدي إلى الانتقاص من هذه السعادة ، كان ذلك الفعل « متفقا مع مبدأ المنفعة » ؛ وقد يقول الإنسان عندئذ إن ذلك الفعل صواب (أى أنه ينبغي أن يؤدي) أو على الأقل إنه ليس بفعل خاطئ .

على أن النظرية لها أصولها في الفكر اليوناني ، وهي في العصور الحديثة مستمدة من بعض آراء هوبز ولوك ، وصاغها هتشنسون في عام ١٧٢٦ ، وقام هيوم بتفصيل صيغة من صيغها ذاهبا إلى أنها دراسة وصفية محضة للطريقة التي يصدر الناس بها الأحكام الأخلاقية ، كما قدم كل من جوزيف بريستلي ووليم بيلي لهذه النظرية صورها الأخلاقية المباشرة ، واستخرج كل من هلفيتيوس في فرنسا وبتشاريا في إيطاليا من هذه النظرية تطبيقاتها العملية في «فقه القانون»؛ أما جيريمي بنتام فقد استفاد من جميع هؤلاء الأسلاف ، منتهيا إلى نظرية واضحة محكمة ومستخدما إياها على أوسع نطاق ممكن ، وذلك في هجماته على المشكلات الدستورية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية التي كانت قائمة في عصره . وأما الصيغة التي وضعها جيمس مل فقد كانت أبسط وأكثر أناقية، بينما كان كتاب ج . إس . مل « مذهب المنفعة » (١٨٦٣) في مجموعه أشد تعقيدا من الناحية الفلسفية ؛ ولقد أعاد عوامل كثيرة مما كان بنتام قد حذفه بعد مشقة عسيرة . وكذلك كان هنري سدجويك وهوبرت سبنسر (مع شيء من الاختلاف بينهما) يجريان هذا المجرى . وأحدث كتاب ج . إ . مور « أصول الأخلاق » (١٩٠٣) تعديلا أساسيا ، إذ قبل مور الرأي القائل بأن

صواب أى فعل من الأفعال يتوقف على النتائج الحسنة أو السيئة التي تترتب عليه ، ولكنه ذهب إلى أن هناك أنواعا كثيرة من الأشياء (لا اللذات ولا الآلام فحسب ، إذا كان للذة والآلم دخل على الإطلاق) تكون خيرة في ذاتها أو شريرة في ذاتها ، ولقد تعقب الرأي القائل بأن اللذة وحدها هي الخير حتى رده إلى مغالطته ثم رفضه . هذا ولا تعد نظرية مور تعبيرا عن وجهة النظر النفعية في صورتها الأصلية التي ترى أن كل ما يهم هو اللذة أو السعادة الانسانية ، فالذى يهم - عند مور - هو «الخير» ؛ أما أى أنواع الأشياء تكون خيرة فمسألة يمكن معرفتها عن طريق الحدس .

« اللذة واللذة وحدها هي الخير في ذاته » ؛ فقد نتخيل إنسانا يذوق طعاما أو يخلد إلى الراحة أو حتى المجرم وهو ينقض على ضحيته في حماس ، أقول إننا قد نفكر في هذه اللذات كما لو كانت نوعا من الاحساس ، ثم نفرض أننا من أجل هذا الاحساس نأكل ونستريح وننقض على ضحايانا، وكذلك من أجل اللذات البعيدة أو من أجل تجنب الآلام التي ترجح اللذات في المستقبل نعمل أو ندخر أو نتحمل الآلام . فاللذة (أو التخلص من الألم) التي يجيء بها الشيء هي التي تجعلنا نعد ذلك الشيء « خيرا » ، والآلم أو الحرمان من اللذة المتوقعة التي يجيء بها الشيء هي التي تجعلنا نعد « شرا » . والواقع أن بنتام ينظر إلى « الخير » و « الشر » على أنهما اصطلاحان تعبيريان نطلقهما في سياقات بعينها على الأشياء التي تجيء باللذة أو بالألم ، ويرضيه القول بأن هناك لذة « أفضل » من لذة أخرى إذا كانت الأولى « لذة أكبر » (من ناحية واحدة أو أكثر من ناحية) . على أن هذا الرأي الأخلاقي (القائل بأن اللذات هي الأشياء الوحيدة الخيرة أو المطلوبة لذاتها) إنما أضعفه اتصاله بالنظرية الميتافيزيقية الخاصة بمذهب اللذة النفسى ، ذلك لأنه ينبغي - بناء على هذا الرأي - أن تكون جميع الأشياء التي يطلبها الناس «لذاتها»

أو باعتبارها « غايات وليست مجرد وسائل » ينبغي أن تكون « لذات » . ولقد أضعف النظرية الأخلاقية اتساع نطاق « اللذة » بحيث اشتمل على هذه الكثرة من الأشياء التي لا بد للإنسان أن يتوقع رفضها ممن يقول بمذهب اللذة (مثال ذلك اتمام فترة طويلة من الصوم اتماما موفقا) . ويلجأ مل إلى هذه النظرية الميتافيزيقية لكي يؤيد الرأي القائل بأن من يسعى إلى الفضيلة أو المعرفة « لذاتها » لا يزال انسانا ينشد « اللذة » ؛ وهناك (على حد قوله) كثير من الأهداف التي كانت لا تبتغى إلا من حيث انها وسائل لغاية بعينها سارة ولكنها (بفضل العادة أو التداعى) أصبحت تبتغى بغض النظر عن الغاية الأصلية ، فادخار المال هو أحد الأمثلة التي ضربها مل ، والتمسك بقواعد الفضيلة مهما كلف ذلك من ثمن مثل آخر ؛ وعلى ذلك فإن « اللذة » قد أصبحت تحتوى على أشياء لا تبتغى إلا بسبب الخلط فى التفكير ، وأشياء تطلب بحكم العادة وحدها وبلا رغبة فيها ، هذا إلى أنه لم يعد ثمة تمييز واضح بين الأشياء التي تبتغى لذاتها والأشياء التي تبتغى باعتبارها وسائل . ويمضى مل بعد أن وسع معنى « اللذة » ، فيميز بين اللذات « الدنيا » واللذات « العليا » ؛ فاللذات العليا وإن تكن ليست هي اللذات « الأعظم » بمعيار بنتام إلا أنها مع ذلك تكون مفضلة ، وبناء على هذا الرأي يكون من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول بأن اللذة وحدها يمكن أن تبتغى لذاتها ، لأن الذى يهم فى الحقيقة هو أن « بعضا » من موضوعات الرغبة يكون لذات أعلى . والموقف الذى اتخذه مل هو بمثابة نقطة فى منتصف الطريق المؤدى إلى النظرية المثالية أو نظرية موضوعية القيم التى قال بها ج . آ . مور ، فالعبرة القائلة بأن « اللذة واللذة وحدها هي خير فى ذاتها » ذات قيمة من حيث تصلح شعارا ، لكن مذهبنا بهذه السماحة كلها قمين أن يشتمل بالضرورة على أغرب اللذات حتى لينتهى بأن يدخل فى حساب « اللذات » كل شيء تتعلق به رغبة انسان . وما نظن أن مثل هذا المذهب يمكن تبريره بقولنا ان

جميع هذه اللذات خيرة ، وأقرب إلى الصواب أن نقول عنه انه يدع « للأشخاص » حق اختيار ما يعجبهم اختياره ؛ فهو مذهب (مناسب كل المناسبة لبنتام ومل) يفتقر إلى الصفات « العلمية » المميزة التى كان المفروض أن يحققها حساب اللذة والألم .

« تكون الأعمال صحيحة بمقدار ما تتجه إلى تحقيق السعادة ، وخاطئة بمقدار ما تتجه إلى تحقيق نقيض السعادة » ؛ ولقد ذهب ج . آ . مور فى عرضه لمذهب المنفعة إلى أن العمل يكون صحيحا اذا كانت نتائجه فى الواقع أفضل من نتائج أى عمل آخر كان يمكن أن يؤدى بدلا منه ، وما دمنا لا نستطيع أن « نعرف » على الاطلاق ما ستكون عليه نتائج أى عمل من الأعمال (وكل ما يمكننا هو أن نحكم بما يحتمل أن تكون عليه هذه النتائج) ، ترتب على ذلك أن الانسان عندما يبحث فى أيهما يؤدى ، الفعل أ أو الفعل ب فانه لن يستطيع أن يعرف أبدا أى الفعلين هو الصحيح . ولقد اقترح أصحاب مذهب المنفعة الأولون هذا الرأي أحيانا ، بيد أن نظرتهم الحقيقية مؤداها - فيما يبدو - أن «الصواب» و «الخطأ» إنما يقرران بالرجوع إلى النتائج المحتملة (قارن قول بنتام عن الاتجاه الذى يبدو من الفعل أنه يزيد أو ينقص من السعادة . . الخ) . ونحن نفكر فى العمل الصحيح على أنه ما يتبغى على الانسان أن يعمل ، كما أن ذلك العمل ينبغي أن يحكم عليه بالرجوع إلى النتائج المحتملة على نحو ما تبدو فى وقت اتخاذ القرار ؛ وهكذا يمكننا أن نخلص إلى أن مور كان مخطئا فيما يتعلق بهذه النقطة . وذهب مور كذلك إلى أننا فى تقريرنا ما اذا كان العمل المعين سليما أو غير سليم فإن الذى يعمل حسابه عندئذ هو نتائج (وكان ينبغي أن يقول : النتائج المحتملة) « نتائج ذلك العمل منظورا إليه على حدة » (وكذلك أيضا قال بنتام) . ومثل هذا الرأي يسئ إلى الذوق العام - فيما يبدو - ذلك لأننا اعتدنا أن نفكر فى الأفعال على أنها تندرج تحت عدة أنواع :

لبعض هذه الأنواع لا يجوز فعله أبدا ، وبعضها يجب أدائه دائما كلما سنحت لأدائه فرصة ؛ كما أن هناك أنواعا أخرى كثيرة من الأفعال تقع بين هذين الطرفين ، وهى أفعال ينتظر منا أن نختارها على أساس نتائجها ، فالإنسان مثلا عندما يختار ما من شأنه أن يؤثر على حياته نفسها عليه أن يتخذ قراره - فى أكثر الأحيان - بالرجوع الى النتائج المحتملة دون غيرها ، ولكنه لا يجوز له أبدا أن يجعل من بين ما يختاره لذلك الغش أو الكذب على اعتبار أنهما مما يمكن اختياره ، لأن جميع الأفعال التى من هذا القبيل خطأ دائما .

ولسوف يقول أصحاب مذهب المنفعة فيما يتعلق بهذه النقطة (١) انه ما من شك فى أن القتل والكذب والغش قد ساءت سمعتها لأنها تكون فى الأعم الأغلب ذات نتائج جد سيئة ، والقاعدة الأخلاقية التى تحرم فعلا ما من الأفعال من « نوع » بذاته ربما ينظر إليها على أنها مقياس تقريبي يبين لنا أنه لابد من تجنب مثل هذه الأفعال فى أغلب الأحوال . (٢) ان الحياة الاجتماعية لا تكون ممكنة الا اذا روعى العرف فى معظم الحالات كقول الصدق مثلا ، ولقد تكون النتيجة المباشرة للكذب حسنة فى موقف بعينه بيد أن هناك فى معظم الحالات نتيجة أبعد من ذلك لابد أن ينظر إليها بعين الاعتبار ، وكل مخالفة للعرف من شأنها أن تضعفه وذلك بالحد من ثقة الناس فيه على وجه الخصوص . وعلى الرغم من أن هذه النتيجة البعيدة قد تؤثر تأثيرا جد يسير فى الأطراف التى تهتم بالأمر اهتماما مباشرا ، الا أنها لا ينبغي أن يستخف بها لأنها تشكل ضرا بالنسبة الى «السعادة العامة» ؛ فلهذا السبب يكون من الخطأ - بصفة عامة - أن نكذب حتى ولو كانت النتائج الواضحة وضوحا شديدا نتائج خيرة ، لكنه اذا كانت هناك حالة من الحالات لا تكون فيها نتائج الكذب (بما فى ذلك ما للكذب من اثر سيئ على الثقة العامة) سيئة سوء النتائج التى تترتب على عدم قول الكذب ، فإن صاحب مذهب المنفعة ليقول عندئذ ان تلك الكذبة بعينها تكون صوابا .

ولقد قيل فى هذا الصدد ان مذهب المنفعة - كما جاء فى مقالات مل - ليس هو بعينه المذهب الذى قال به بنتام وسدجويك ومور ، فمذهب المنفعة عند مل (كما قد قيل) «مقيّد» على نحو غاية فى الأهمية ، ذلك لأن مل يعترف بأن اختبار الصواب والخطأ بالنسبة الى الأفعال الفردية ليس هو نفسه اختبار نتائج تلك الأفعال ، فالاختبار يكون بتطبيق القاعدة الأخلاقية أو المبدأ الثانوى (كما يسميه مل) بحيث يكون أى فعل من أفعال السرقة خطأ لأن هناك قاعدة ضد السرقة ، ولأن الأخلاقية تحتوى على « قواعد وقوانين للسلوك الانسانى » . لكن هذه القواعد نفسها يمكن اختبارها لنرى ما اذا كانت سديدة أو غير سديدة ؛ هذا ويكون الاختبار نفعيا لأن القاعدة تكون سديدة اذا كانت نتائج كونها مرعية بصفة عامة أفضل من نتائجها فى حالة كونها غير مرعية بصفة عامة ، وأفضل كذلك من نتائج أية قاعدة أخرى نأخذ بها بدلا منها فى الموضوع نفسه . وبناء على هذا التفسير رأى مل أنه من الصواب أن نتبع القاعدة الأخلاقية ما لم : (١) يكن ثمة ما يمنع مناقشة سداد القاعدة بصفة عامة وعلى أسس منفعية ، أو (٢) اذا كان هناك تضارب بين القواعد حيث يكون فعل بذاته مطلوبا وفقا لقاعدة ما ومرفوضا وفقا لقاعدة أخرى . وفى الحالة الثانية يقول مل بوضوح ان الاجراء الطبيعى هو أن نطرح جانبا كلا « المبدأين الثانويين » وأن نتجه مباشرة الى « المبادئ الأولية » ، أى أن نتجه الى اختبار خيرية أو شرية نتائج أداء الفعل الذى هو موضوع البحث .

والذى لا شك فيه هو أن مل يعلق أهمية كبيرة على اتباع القواعد الأخلاقية حتى ولو كلفت الفاعل تكاليف باهظة ، ولكن هل يستطيع المنفعي أن يقول بأن هناك فضيلة فى اتباع قاعدة من القواعد « لذاتها » ؟ ان الموقف ليتعقد فى حالة ما أسماه هيوم « فضائل صناعية » (العدالة ، الوفاء بالعهود ، قول الصدق .. الخ) ؛ فهذه

أن تكون لدينا المعلومات التي يقتضيها الأمر لو كنا لنستدلها على أسس منفعية .

مذهب المؤلهة ، الربوبية : هو الاعتقاد

بأن هناك الها وكائنا أسمى خيرا حكيما قد خلق العالم لكنه لم يعد يتدخل فيه ؛ فاله المؤلهة هو في صفاته الجوهرية ذلك الاله الذي وصفه نيوتن في « حاشيته » . ولما كان هذا الاله الذي وصفه نيوتن الها للقرن الثامن عشر من جميع النواحي ، فلا سبيل الى معرفته الا بمناهج الأدلة العقلية ، وخاصة تلك الأدلة التي تؤدي الى علة عظمى أولى والى مصمم للكون عاقل كريم . وترجع أهمية مذهب المؤلهة في تاريخ الأفكار - الى حد كبير - الى أن فولتير وآخرين من المفكرين قد استخدموها سلاحا ضد الكاثوليكية في صورتها السلفية ، ولعل أهميتها في تاريخ الفلسفة لا ترجع الا لكونها حفزت الأسقف بتلر الى أن يؤلف كتابه « الماثلة في الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا » . ويحاول بتلر أن يبرهن على أن مبادئ الدين المنزل ومجرى الطبيعة متشابهان بما يكفي لاثبات صانع واحد لكليهما ، وأن ليس هناك على وجه الخصوص من صعوبات عقلية يواجهها من يسلم بلاهوت قائم على الوحي الا ويواجهها أيضا من يسلم بلاهوت عقلي وطبيعي محض ؛ لكن أهمية براهين بتلر على الخلود ، مثلا ، هي أنها لحسن الحظ لا تتوقف على علاقتها بنظرية المؤلهة ؛ والذي تدلنا عليه بالفعل براهين بتلر في مذهب المؤلهة هو أن هذا المذهب في أوهى مواضعه ليس أقوى بحال من الدين المنزل ؛ فبينما يوجه المؤله حججه ضد الثالوث والتجسد تنهار فلسفته ذاتها تحت وطأة الشك في وجود الله ذاته . ومذهب المؤلهة فضلا عن ذلك هو دين العقل ؛ فالسؤال عما اذا كان الله موجودا هو من طراز السؤال عما اذا كانت الذرات موجودة ، وعلى ذلك فإن هذا المذهب ليس له - حتى ولو كان صادقا - الا قدر ضئيل من تلك الأهمية التي تتصف بها معظم المذاهب الدينية . والعرضان الكلاسيان للمؤلهة

الفضائل - كما بين هيوم - لا تكون ممكنة الا في ظل أنظمة اجتماعية بعينها ، أي عندما تتبع بعض قواعد السلوك على نحو عام . فالفرد لا يمكنه أن يفى بوعده أو لا يفى ما لم يكن في المجتمع شريعة الوعد ، تماما كما لا يمكن غبن الوارث لبقية التركة في مجتمع ليس له قانون أو عادة فيما يتعلق بالوصية ؛ ففي حالة الفضائل الصناعية اذن يكون من الصواب أن نقول بأن الفرد « لا يمكنه » أن يعرض تلك الفضائل اذا كان مسترشدا بالمبدأ الأولى وحده في أداء الفعل الذي ينتظر منه أفضل النتائج ، فالنظم الاجتماعية التي ترعى الأمانة في الملك ، وتصديق الوعود (والعكس) تفترض سلفا أن « معظم الناس » مقيدون بقواعد الملك والثقة المتبادلة في الوعود ، وأنهم « لا » يحاولون أن يتبعوا المسلك الذي يبدو أنه ينطوي على أفضل النتائج . وكل ذلك يبين أن الفضائل الصناعية - بصفة خاصة - معرضة لأن يقوضها السلوك « المعوج » طالما أن المسوغ الرئيسي الذي يبرر لنا مراعاتها هو التوقع بأن كل فرد آخر سوف يعمل دائما نفس الشيء (وليس الأمر كذلك في حالة الرحمة والجود وانقاذ الحياة .. الخ . وهي الفضائل الطبيعية التي قال بها هيوم ، والتي تستحق أن تراعى بغض النظر عما يفعله الآخرون) . ولا يمكن بطبيعة الحال أن يذهب الرأي هنا الى درجة القول بأن مثل هذه القواعد لا ينبغي أن تخرق أبدا ، وإنما يكون السؤال هو : هل تستطيع تلك القواعد أن تفسر لنا - على أسس منفعية - لماذا نشعر بأن قواعد العدالة والمحافظة على الوعد من الأهمية بمكان ، ولماذا يكون خرق هذه القواعد دائما أمرا خطيرا ؟ . هذا ولا بد أن نضع في اعتبارنا أن الرأي هنا لا ينطبق على « الفضائل الطبيعية » التي يؤخذ بعضها مأخذ الجد - على الأقل - كما هي الحال في الفضائل الصناعية بشتى أنواعها ، ولقد دل خصوم المنفعيين على أننا انما نعرف أن بعض القواعد يكون أكثر الزاما لنا ، كما أننا نعرف ذلك دون

« المسيحية بلا الغاز » (١٦٩٦) من تأليف جون تولاند وهو الذى أقر بأنه مدين للوك ، و « المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل باعتباره إعادة نشر لدين الطبيعة » (١٧٣٠) لماثيو تيندال .

مذهب المؤلهة : هو الاعتقاد بوجود اله ، وبصورة أكثر تحديدا هو الاعتقاد بأن الله قادر قدرة مطلقة ، وعليم علما مطلقا ، وكريم ، ومتميز من الكون الذى خلقه والذى يتدخل فى سير أموره . وليس المؤله هو من قال بنظرية فلسفية بل هو من يلتزم بنتائج فلسفية خاصة بالصدق وبالمعنى ، وان عقيدة يشترك فيها الاكويينى وديكارت وباركلى لهى عقيدة من الواضح أن لها قدرة على التلون بما شاءت من لون .

والأسس التى قام عليها وجود الله فى مذهب المؤلهة متنوعة تنوعا شديدا ، فهناك بادئ ذى بدء النظرية الديكارتية القائلة بأن جملة « الله موجود » انما هى قول صادق صدقا ضروريا ؛ « فبالرجوع الى اختبار فكرة الكائن الكامل ، وجدت أن وجود ذلك الكائن كان متضمنا فى الفكرة بنفس الطريقة التى تكون فيها زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين متضمنة فى فكرة المثلث ... واذن فليس بأقل من ذلك يقينا أن نقول ان الله - ذلك الكائن الكامل - موجود ؛ فيقين ذلك هو كيقين أى برهان من براهين الهندسة » . وان خطأ ديكارت الذى كان الاكويينى قد كشف عنه قبل ديكارت بأربعة قرون ، هو ظنه أن الاعتراف بأى وجود لابد أن يكون ضرورى الصدق ، وانه خطأ لم يقع فيه أولئك الذين قبلوا اما الدليل الكونى أو الدليل الغائى .

ويحاول كل من هذين الدليلين أن يستخلص النتيجة القائلة بأن الله موجود من مقدمات عن العالم ؛ أما الدليل الكونى فيأخذ مقدمته من

الاعتراف بأن شيئا ما موجود ، فى حين يأخذ الدليل الغائى مقدمته من الاعتراف بأن الكون يكشف عن علامات التدبير البصير . ثم يمضى الدليل الكونى فيقول ان وجود أى شىء على الاطلاق لا يمكن تفسيره الا بافتراض وجود علة أولى ليست معلومة ، ويمضى الدليل الغائى من القول بوجود التدبير فى الطبيعة الى القول بوجود مدبر فوق الطبيعة ؛ وكلا الدليلين قد وجه اليهما النقد مرارا وتكرارا بأنهما يحاولان - عن طريق الاستدلال السببى - الوصول من الكون الى صانعه ، فى حين بين لنا هيوم أن الكلام عن العلاقات السببية لا يكون بذى معنى الا اذا كانت تلك العلاقات قائمة بين حالات مما يقع فى مجال المشاهدة ، وكيفما يكون الله فهو يقينا ليس من الحالات القابلة للمشاهدة .

ولقد أصبح الدليل الديكارتى أو الوجودى ، والدليل الكونى ، والدليل الغائى ثلاثيا شائعا فى مجادلات القرن الثامن عشر ، على أن عادة النظر الى أدلة مذهب المؤلهة كما شاعت فى العصور الوسطى باعتبارها هى الصور التى سبقت هذا الثلاثى ، انما هى عادة تحتاج الى نظر ؛ فمن الواضح أن الصعوبة الرئيسية فى تقديم برهان أو دليل على وجود الله لا تكمن فى الصعوبات الناشئة عن أفكار مثل تلك الأفكار التى تتناول العلية ، بل هى فى النقطة المنطقية الأولية القائلة بأنه فى البرهان الصحيح لا يجوز لشيء أن يظهر فى النتيجة ما لم يكن من قبل مشمولاً فى المقدمات . وعلى ذلك فان البرهان الصحيح على وجود الله انما هو بالضرورة أن نصرح باعتقاد كان مضمرا فى المقدمات ؛ أما بالنسبة لأولئك الذين هم على استعداد لرفض تلك المقدمات التى تقرر ، بل ورفض المقدمات أيضا التى تضرر وجود الله ، فيستحيل أن تؤثر فيهم أدلة المؤلهين ؛ ففكرة البرهان على وجود الله من حيث انه برهان ينتقل باستدلالات يقينية من مقدمات لا يمكن انكارها ، انما هى فكرة مرفوضة لا لصعوبة خاصة فى

مذهب المؤلهة ، بل بحكم مقتضيات البرهان بصفة عامة . ولقد كان الاكوينى على الأقل واعيا تمام الوعى بالنقاط الرئيسية فى هذا الاشكال (المجموعة اللاهوتية ، القسم الأول ١ ، ٨) ، فكل ما تستطيعه عندما يكون الأمر أمر مبادئ أولى - كما هى الحال بالنسبة الى الاعتقاد فى وجود الله - هو أن تبين مواضع الضعف فى موقف خصمك .

ومهما يكن من أمر ، فقد أدى قصور ثلاثى القرن الثامن عشر لا الى اعادة النظر فى فكرة البرهان بل الى اللجوء الى التجربة الدينية الباطنية ؛ وأصبح هذا اللجوء طابعا مميزا لفلسفة الدين البروتستانتى ، كما أدى الى البحث عن تجربة ندرك فيها ادراكا واضحا أنها هى التجربة الدينية ، اذا كنا ممن مارسوها ، ونرى فيها فى الوقت نفسه شاهدا على وجود الله . وان « الشعور بالافتقار المطلق » عند شليرماخر و « مشاركة الأنيس » عند أوتو هما أشهر الأمثلة فى هذا المجال . ولقد كان لهذه الحركة الشاملة نتائج مثمرة بالنسبة الى دراسة علم الظواهر للتجربة الدينية ، بيد أنها قد أخفقت باعتبارها محاولة لاقامة أسس عقلية للاعتقاد فى وجود الله وذلك لأنها تصبح اما صيغة أخرى من صيغ الاستدلال السببى المألوف ولكنه خاطيء ، وهو استدلال ينتقل فى هذه الحالة من احدى الحالات الاستبطانية المزعومة الى القول بوجود خالق غير مرئى لها ، أو أن تكون توكيدا لاعقليا بسيطا مؤداه أننى ما دمت أشعر بأن ذلك كذلك فهو كذلك .

وينبغى تمييز الموقف الثانى من موقف فريق البروتستانت الذى لا يقيم الاعتقاد على الدليل ولا يقيمه على الخبرة ، اذ أن لدى بعض البروتستانت أن الأساس كل الأساس للاعتقاد هو الايمان بالوحى الالهى ، فالاعتقاد بوجود اله هو اعتقاد لا أساس له من ناحية الدليل العقلى .

لكن ليس معنى ذلك أن الاعتقاد فى وجود الله يفتقر الى الأسس التى كان يمكن أن تكون له ، بل ان معناه هو أن الطابع المنطقى للاعتقاد فى وجود الله هو ألا يكون له بالضرورة أسس عقلية ؛ على أن مثل هذا الاعتقاد لا يكون محصنا ضد مناقشته بالدليل العقلى على أساس طابعه الخاص نفسه ، ذلك لأنه اذا كان الله قد كشف عن نفسه فلا بد أن يكون ذلك فى وقت ما ومكان ما بالنسبة الى شخص بالذات ، والزعم بأن مثل هذا الشخص قد وجد فعلا ، هو زعم تاريخى خالص يجوز الاعتراض عليه بناء على أسس تاريخية ؛ وعلى ذلك فان الاعتقاد الموحى به فى مذهب المؤلهة الاسلامى يقوم على عبارات تاريخية تروى عن محمد ، وكذلك يقوم مذهب المؤلهة المسيحى على عبارات تاريخية تروى عن المسيح .

فكيف يمكن على أية حال اثبات الصديق لعبارة تنص على أن هذا الحادث أو ذاك موحى به من قبل الله؟ ان الشرط الضرورى لذلك - فيما نرى - هو أن الحادث موضع البحث لابد أن يكون حادثا اعجازيا أو أن يكون مصحوبا بحوادث معجزة ؛ وبهذه الطريقة تنشأ مشكلة المعجزات أمام المؤله . ولما كان القول بأن الله يتدخل على نحو اعجازى هو قول لا غنى عنه فى مذهب المؤلهة - وهو فى ذلك يختلف عن مذهب الربوبية - فان البرهان القبلى على استحالة المعجزات انما يجىء برهانا على بطلان مذهب المؤلهة . وكثيرا ما قيل ان هيوم يقدم مثل هذا البرهان القبلى على استحالة وقوع المعجزات ، ذلك لأن هيوم قد قبل التعريف اللاهوتى للمعجزة وهو أنها مخالفة لقانون الطبيعة ، ثم يمضى ليقول اننا عندما نتكلم عن قانون الطبيعة فانما نعنى أن مجرى بعينه من الأحداث قد وجدناه مطرد الحدوث ، فاذا كان مثل هذا التعاقب فى الأحداث قد أجمع الجنس البشرى كله على اطراد وقوعه ، فانه يكون أبعد شئ عن الاحتمال المتوقع أن يمتنع وقوعه (بالمعجزة) ، وعندما يشهد شخص ما أن ذلك

التعاقب قد امتنع وقوعه - كما شهد الرسل بأن السيد المسيح مشى على الماء - فالأرجح دائما أن تكون الشهادة خاطئة ، فذلك أرجح من أن يكون اطراد الطبيعة الذى شوهد حتى تلك اللحظة قد امتنع وقوعه . وربما قيل فيما يتعلق بهذا الدليل انه دليل ضد قبول الروايات التى تروى عن المعجزات أكثر منه دليلا ضد الاعتقاد فى امكان وقوع المعجزات ، كما أنه دليل يتجاهل سمة من السمات الجوهرية فى الدعاوى التى يزعمها المعتقدون فى المعجزات .

فليس الذى يميز الحادث المعجز هو أنه مستحيل على التفسير استحالة ظاهرة ، بل يميزه أيضا أنه انما يظهر استجابة لطلب أو حاجة انسانية ؛ وليست الفكرة التى تحتاج الى الفحص هى تلك التى تتعلق « بالحادث المعجز » ، بل هى بالأحرى تلك التى تتعلق « بأحداث المعجزة » .

والعلاقة بين التدخل الالهى وبين الحياة الانسانية خاصية مميزة للمضمون الدينى فى مذهب المؤلهة ، ولذلك فانه ليس مما يدهش أن تؤثر هذه العلاقة بالضرورة فى المشكلات الذهنية التى يثيرها هذا المذهب ، وهى تبدو بوضوح فى المعضلة التى تثيرها مسألة الشر المادى والأخلاقى فى وجه مذهب المؤلهة ؛ فاذا كان الله قادرا قدرة مطلقة فهو اذن قادر على أن يمنع الشر ، واذا كان الله خيرا محضاً لزعم أن يرغب فى منع الشر ، ولكن الشر واقع ، واذاً فمحال أن يكون الله مطلقاً فى قوته ومطلقاً فى خيريته فى آن معا . ولأن ندعى أنه مطابق القوة ومطلق الخير ثم نسلم بوقوع الشرور ، معناه التسليم بأن مذهب المؤلهة منطوق على تناقض صريح ؛ والاجابة التى يجيب بها مذهب المؤلهة على هذا الاتهام هى فى العادة أن ما يريد الله من غاية خيرة مثل الحرية الانسانية، ثم ارادته أن يكون العمل الأخلاقى فى مستطاع البشر ، جعل من الضرورى منطقياً بالنسبة الى الله أن يخلق عالماً فيه شرور واقعية أو ممكنة . ومن بين الصعوبات التى تعترض هذه الاجابة

ما لا بد أن يكون الحيوان قد عاناه من آلام كثيرة قبل ظهور الانسان ، وهى آلام لا محيص لنا عن اعتبارها خارجة عن غاية الله من خلق الحرية للبشر . وعلى أية حال فان أصحاب مذهب المؤلهة يميلون فى العادة الى التسليم بأن وقوع الشر يثير - على الأقل - اعتراضاً ظاهراً على مذهبهم ، وان تسليمهم بهذا ليساعدهم على مواجهة مشكلة من نوع آخر .

وذلك أن نقاد البراهين التى يقيمها مذهب المؤلهة يقولون أن ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد فى وجود الله ، لا بل ان الذين يتعرضون منهم لمشكلة الشر قمينون أن يذهبوا الى حد القول بأنه ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد بأن الله غير موجود . وسواء أخذنا بهذا الوجه أو بذاك من أوجه الشك فى وجود الله ، فكلا الوجهين لا يضرب الى الجذور كما يفعل الرأى الذى يقول بأن اثبات وجود الله أو انكار وجوده كلاهما خال من المعنى على حد سواء . وربما تم اثبات ذلك بناء على الأساس الوضعى العام القائل بأن معنى العبارة هو طريقة تحقيقها ، وأنه لا توجد طريقة لتحقيق العبارات الخاصة بوجود الله ؛ بيد أن الاتهام ذاته يمكن أن يوجه كذلك بطريقة تظهر طبيعة الاعتقاد فى وجود الله على نحو أكثر وضوحاً ؛ وذلك أن مجرد اثباتنا لفكرة ما معناه دائماً تسليمنا بأن صاحب الفكرة ربما كان على خطأ ، أى أنه يحتمل أن يكون هناك من الحالات المتصورة ما هو متناقض مع ما يقرره صاحب الفكرة ، فاذا ما حدث أن تحققت تلك الحالة المتصورة كانت الفكرة باطلة ، واذا لم يستبعد صاحب الفكرة بعبارته التى يقرر بها فكرته حدوث شيء ما كان معنى ذلك أن عبارته لم تقرر شيئاً على الإطلاق . بيد أن المؤله لا يسلم - فيما يبدو - بأن أى شيء مما يمكن تصوره يجوز أن يبطل دعواه بأن هناك لها خيراً قادراً قدرة مطلقة ، ومهما يقع من الكوارث فان المؤله يرى أن وقوعها لا يتناقض مع القول بعناية الله اللطيف القادر ، ولئن بدا ذلك تفريراً للكلمات

من معانيها ، ككلمتي « لطيف » و « قادر » ،
أجاب المؤله على ذلك بأن دعاواه لا يبطلها الا
حدوث الشر الذي لا هدف له ولا خلاص منه .
بيد أنه ليس بين الشرور الفعلية ما يمكن اقامة
الدليل على أنه بغير هدف وأنه لا خلاص منه ،
وخصوصا اذا وضعنا في اعتبارنا امكانات الحياة
الآخرة ؛ وبهذا ترتبط دعوى المؤله ارتباطا منطقيا
بالزعم القائل بأن الكائنات البشرية ليست فانية ،
وهو ارتباط بينته بالفعل معظم الأديان الكبرى
بناء على أسس لاهوتية .

ما الذي ينتج عن هذا كله فيما يتعلق
بالاهتمامات الفلسفية في مذهب المؤله ؟ ينتج
أنه لا توجد مشكلة واحدة فحسب ، أو مجموعة
واحدة من المشكلات ، مما يمكن أن يطلق عليه اسم
« مشكلة المؤله » ؛ فالبرهان والاستبطان وقوانين
الطبيعة وحرية الارادة وامكان البطلان وجميع
المباحث الفلسفية على وجه التقريب تنشأ في سياق
الحديث عن وجود الله . وهكذا نرى أن المشكلات
العقلية التي تعترض الفيلسوف المؤله هي الى حد
كبير المشكلات العقلية المألوفة في الفلسفة لكنها
أثيرت من وجهة خاصة من وجهات النظر .

المذهب الواقعي : اصطلاح استخدم لأول
مرة ليعبر عن الرأي القائل بأن **الكليات** لها وجود
واقعي مستقل عن كونها موضوعات للفكر ، فهي
اما أن « تجاوز » الجزئيات كما ذهب الى ذلك
أفلاطون ، أو أن تكون على الأقل « في » الجزئيات
كما ذهب الى ذلك **أرسطو** . أما اليوم فيستخدم
الاصطلاح بصفة عامة ليدل على الاعتقاد بأن
الأشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الانسانية ،
وذلك عندما يبسط هذا المذهب بسطا فلسفيا ؛
وبطبيعة الحال كانت وجهة النظر هذه مأخوذا بها
دائما على نطاق واسع ، لكنها فصلت ودفع عنها
بعد بداية القرن الحاضر بصفة خاصة ، وكان ذلك
ردا على « المذهب المثالي » . والمدرسة « الواقعية »
بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ، وهي المدرسة التي

دأبت على هذا العمل ، كانت أساسا بريطانية
وأمركية وأهم أعضائها هم : **روسلي** ، ج . ١٠ .
مور ، **وتش** . د . **برود** . ولقد كان للمدرسة
تفريعات كثيرة متأثرة بمباحثها المنطقية وبفكر
فيتجنشتين ، بيد أننا هنا لا نتحدث عنها الا من
حيث انها اختصت نفسها بالمشكلات النوعية
للمذهب الواقعي وظلت واقعية .

قام المذهب المثالي على نموذجين رئيسين
من البرهان ، حاول أولهما أن يبين أن وجود
الأشياء المادية المستقلة غير متصور ، ذلك لأننا
لا نستطيع أن نفصل تصورنا للشيء المادي عن
تصورنا في مجرى الوعي الذي انما حسب ذلك
الشيء موجودا بالنسبة اليه ؛ وهذه الحجة نفسها
تقوم على الاعتقاد بأن أية كيفية تعزى في العادة
الى أشياء مادية انما تتضمن اشارة الى الاحساس ،
وتقوم كذلك على الأدلة العامة الدالة على أننا
لا نستطيع أن نعرف الا ما هو متصل بالعقل .
ولقد تعقب مور الاعتقاد الأول حتى رده الى خلط
بين « الاحساس » بمعنى فعل الحس ، وبين
الاحساس بمعنى الشيء المحسوس ؛ فبالمعنى
الأول لابد أن يكون عقليا وبالمعنى الثاني لا يلزم
أن يكون كذلك . وأما بالنسبة للاعتقاد الثاني
فقد رد الواقعيون بأن المعرفة بدلا من أن تتضمن
أن الشيء المعروف ذو صلة جوهرية بمعرفتنا اياه ،
فهى تتضمن على النقيض من ذلك أن الشيء المعروف
مستقل في وجوده عن كونه معروفا . وكذلك
هوجمت نظرية العلاقات « الداخلية » التي استدلت
منها على أنه لا يمكن لشيئين متصلين بعلاقة ما أن
يوجدوا على ما هما عليه بصرف النظر عن هذه
العلاقة ، كما أصر الواقعيون على أن بعض العلاقات
— وبصفة خاصة علاقة المعرفة — لا يلزم عنها
حدوث تغير داخلي في الأطراف المرتبطة بها . هذا
وقد وجه النقد كذلك الى ميل المثاليين ميلا لا يكلفهم
شيئا من العناء ، نحو أن يرفضوا بعض مظاهر
الخبرة على زعم أنها وهمية . وقد بذل الواقعيون
جهدا كبيرا في مشكلات اللانهاية وهي المشكلات

التي على أساسها قيل ان المكان والزمان ظواهر لا حقائق ؛ وهنا نجد أنه يمكن الانتفاع بعمل رسل المنطقي في كتاب « برنكيا ماثماتكا » حيث بين كيف أنه يمكن معالجة فكرة اللانهائية في الرياضيات معالجة متسقة ومعقولة . وهوجمت كذلك نظرية الاتساق في الصدق مهاجمة أريد بها تأييد الرأي الذي وجد تعريف الصدق في مطابقة القول لحقيقة خارجية مستقلة ، وهو الرأي الذي عند مناقشته لمعايير الصدق يعطى للخبرة مزيدا من الأهمية أكثر من تلك التي يعطيها للاتساق في نسق . ولقد رفضت النظرة العقلية الى المعرفة والى الحقيقة وهي النظرة التي أخذ بها معظم المثاليين ؛ وأخيرا اتجهت المدرسة (الواقعية) بصفة عامة نحو النظرية القائلة بأن ليس في العالم الواقعي علاقات منطقية ، وأن كل استدلال عقلي قبلي هو في جوهره عملية لغوية ؛ وعلى أية حال فإنه يجب التأكيد على أن هذه الآراء عن الموضوعات المادية لا ترتبط بالضرورة بالمذهب الواقعي أكثر من ارتباطها بالمذهب المثالي .

والنموذج الثاني الذي يؤيدون به المذهب المثالي هو البرهان السلبي القائل بأننا لا نستطيع أن نبرر الاعتقاد في وجود الأشياء المادية المستقلة حتى مع التسليم بأن الاعتقاد ليس مناقضا لذاته؛ ولقد كانت مواجهة هذا القول أصعب تناولا ، وقد اتخذ حياله موقفان مختلفان تمام الاختلاف ؛ فذهب بعض الواقعيين الى أن المذهب المثالي يكون محتوما علينا اذا نحن بدأنا بنظرية « التمثيل » في الادراك الحسي ، وهي النظرية التي تقول اننا لا ندرك الموضوعات المادية ادراكا مباشرا أبدا ، بل ندرك على الدوام شيئا ما اما أن يكون عقليا واما يكون على الأقل معتمدا على العقل (معطيات الحس) . وعلى ذلك فقد حاولوا - مخالفين بذلك الفلاسفة السابقين تقريبا - أن يأخذوا بنظرية مباشرة في الادراك الحسي ؛ وتكمن الصعوبة الرئيسية فيما يتعلق بهذه النظرية في حدوث « الوهم » ، ولكي يواجهوا هذه الصعوبة نبذوا ما تذهب اليه النظرية التمثيلية

عادة ، وهو أننا اذا ما أدركنا شيئا ما ادركا مباشرا وجب أن ندركه على ما هو عليه ؛ واستخدم الواقعيون وسائل بارعة للتغلب على تلك الصعوبة. ولقد أخذ عدد من الواقعيين بآراء أكثر تناقضا ، اذ ذهبوا الى أنه لم يكن من قبيل المحال أن ندخل في العالم الخارجي الواقعي كثيرا من الظواهر التي جرت العادة على وصفها بأنها أوهام ؛ فمثلا رأى رسل في كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » أنه ليس لكل من الأشياء المادية شكل واحد خاص كما يظن عادة ، بل ان الشيء الواحد قوامه جميع الأشكال المختلفة التي يمكن رؤيتها من جميع الزوايا ، وهي كلها موجودة وجودا موضوعيا . وهو وان لم يحتفظ طويلا بهذا الرأي الا أن الرأي قد ظل جديرا بالنظر ، وهو أن الخواص المكانية قد تكون موضوعية بكل معنى الكلمة ، ومع ذلك تكون بطريقة ما معتمدة على النقطة التي ينظر اليها منها (كقولنا « يمين » و « يسار ») . كما رأى رسل أيضا أن الأشياء حتى ولو لم تدرك ادراكا مباشرا ، فإنها قد تتألف من مجموعات من الكائنات مثل معطيات الحس التي ندركها مباشرة ؛ على أن فكرة معطيات الحس قد هوجمت هجوما واسع المدى في العصور الحديثة على أساس أننا في العادة لا نخبر - مثلا - مجرد بقع ملونة ، بل نخبر منذ البداية أشياء مادية ؛ وهو رأى كان - في الحق - قد سبق الى الأخذ به كثير من المثاليين . وهناك نظرية شائعة اليوم هي أن التمييز بين نظرية الادراك الحسي المباشر وبين النظرية التمثيلية هو مسألة لغة لا أكثر ولا أقل؛ فيقال ان كلا الجانبين يتفقان على الوقائع التجريبية عندما ندرك مثلا شيئا مستديرا على أنه بيضى الشكل ، وهذان الجانبان يمكن أن يعبر عنهما بقولنا اننا اما أن ندرك معطى حسيا بيضى الشكل أعطانا اياه شيء مستدير ، أو أن الشيء في أصله مستدير ولكنه يبدو لنا بيضيا ، وفي هذه الحالة لا تقوم كلمة « معطيات الحس » مقام الأشياء ولقد احتفظ واقعيون آخرون بالنظرية الخارجية كما هي الحال عند المفكرين من قبل

التمثيلية ، ولكنهم حاولوا أن يسوغوا الاعتقاد في وجود الأشياء المادية المستقلة بأنه اعتقاد يفسر لنا أفضل تفسير سببى لما لدينا من خبرة ، وبأنه قابل للتحقيق الكامل للتنبؤات التى نتنبأ بوقوعها على أساس زعمنا بأنه اعتقاد صادق .

على أن ثمة تمييزا يجوز أن يستخدم سلاحا ذا حدين ، قد نبه اليه مور فى عام ١٩٢٥ ثم أصبح شائعا فى بلاده شيوعا واسعا ، اذ ذهب مور الى أنه يمكننا أن نعرف معرفة يقينية أن قضايا الادراك الفطرى عن الموضوعات المادية صحيحة ، وأما المشكلة الفلسفية العويصة فهى معرفة كيف يمكن تحليل تلك القضايا . وقد ذكر من بين طرائق التحليل الممكنة طريقة يمكن بها أن نرد العبارات التى تقال عن الأشياء المادية الى عبارات عن معطيات الحس التى ندركها فى ظروف بعينها ، ولقد شاع هذا التحليل على نطاق واسع بين الفلاسفة تحت تأثير تقليد رسل - مور ، ولكن لم يعد يجوز لنا أن ننظر الى مثل هذا الرأى على أنه مذهب واقعى . ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء الفلاسفة لا يعدون مثالين عادة بسبب تجنبهم للميتافيزيقا ، ومع ذلك فقد ظهر فى الوقت الحديث رد فعل ملحوظ ضد مثل هذه الآراء ؛ فبالإضافة الى الاعتراضات التى وجهت الى امكان القيام بالتحليل المقترح فى أية حالة بعينها دون أن نظل نفرض فرضا سابقا بعض القضايا عن الأشياء المادية الموضوعية المستقلة ، فقد أدين هذا القول من حيث قيامه على فكرة المعطيات الحسية التى هى فكرة مفروض فيها الضعف حين تجعل معطيات الحس كائنات أولية ، وإن رد الفعل هذا ليصاحب الاتجاه الى تأكيد القول بأننا يجب أن نتقبل الأمر على أنه حقيقة واقعة ، وأعنى به أن لدينا معرفة بعينها عن الأشياء المادية حتى ولو لم نستطع أن نقول شيئا كثيرا يتعلق بالسؤال عن كيفية حصولنا على هذه المعرفة . ولم يعد أحد يذهب اليوم - على وجه العموم - الى أنه من عمل الفيلسوف أن ينقد تلك المعتقدات التى لا يسعنا

الا أن نأخذ بها فى الحياة العملية ، بل ان على الفيلسوف أن يتقبل هذه الحقيقة على أنها هى نفسها ضمان لصدق هذه المعتقدات . ومثل هذه النظرية يتأيد بالتدليل القائل بأن الكلمات نفسها التى يستخدمها المثالي أو الشاك فى نقد فكرة المادة انما اشتقت من الأشياء نفسها التى هى موضع النقد ، كما يتأيد بالاتجاه الى أن العقل - أكثر من المادة - هو التصور الذى يتطلب مزيدا من التحليل والتبرير ، وبهذا تصبح مهمة الفلسفة هى تفسير لغة الادراك الفطرى المشترك ، لا أن تصلحه أو أن تستبدل به سواء .

وعلى أية حال فإن المذهب الواقعى من حيث هو كذلك يتفق مع عدد كبير من المذاهب المتنوعة ، فليس فيه - على سبيل المثال - ما يستبعد مذهب المؤلّهة ؛ فالغالبية العظمى من المؤلّهين كانوا فى الحقيقة واقعيين على الرغم من أن المدرسة الواقعية فى صورتها التى ظهرت بها فى النصف الأول من القرن العشرين ، والتى شغلت نفسها بصفة خاصة بمشكلة الأشياء المادية لم تعطف على مذهب المؤلّهة ، أو هى على الأقل لم تعطف على الحجج الميتافيزيقية التى تقال تأييدا لهذا المذهب . ونظرية المعرفة التى تصاحب المذهب الواقعى مصاحبة طبيعية لاصرارها على استقلال موضوع المعرفة ، تذهب الى نظرية موضوعية فى الأخلاق كان مور فى الواقع واحدا من أقوى المدافعين عنها؛ بيد أن الاتجاه التجريبي لهذه المدرسة هو بوجه عام ضد هذه الآراء ، كما أنه أكثر معارضة للنظرية الأفلاطونية فى المعانى الكلية من حيث انها موجودات ضمنية مستقلة ، وهى نظرية كان قد مال اليها رسل على سبيل المثال فى الطور المبكر من أطواره . وإن الجو المحيط بالمذهب الواقعى ليعادى كل صياغة لنظريات فلسفية عامة عن الكون ، فما لم نعد هوaitهد من حيث هو ميتافيزيقى واقعى ، وهو اعتبار مشكوك فى صوابه ، فإن اسكندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨) يصبح عندئذ الاستثناء الوحيد الذى له أهمية كبيرة .

المذهب الوضعي : هو الاسم الذي أطلق

على (١) المذهب الذي أسسه في القرن التاسع عشر الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) والحركة التي قام بها ، و (ب) على الاتجاه الفلسفي العام الذي لا تعد وضعية كونت الا مثالا واحدا منه . والوضعية بالمعنى الأوسع (وهو المعنى الذي سنقصد اليه في هذه المقالة) كما ذكرنا الكلمة بغير أقواس) هي الرأي القائل بأنه مادامت المعرفة الحقيقية كلها مؤسسة على الخبرة الحسية ولا يمكن أن تتقدم الا بوساطة الملاحظة والتجربة ، فان المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة لا بد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة . ويعتقد الوضعيون جميعا أن عمل الفلسفة هو فهم المناهج التي تتقدم العلوم بوساطتها لا السعى الى معرفة العالم معرفة لا نستند فيها الى العلوم ؛ وهم غالبا ما يبرهنون على أنه بمجرد ما توجد الوسائل لتقدم المعرفة عن موضوع ما ، يبطل أن ينتمي هذا الموضوع الى الفلسفة ويصبح علما منفصلا أو جزءا من علم .

وربما عد فرنسيس بيكون الذي اعتبر نفسه « داعية » للعلوم الجديدة ، تلك العلوم التي كانت في طريقها الى الانفصال عن الفلسفة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أقول ربما عد بيكون بادئ الوضعية وواضع الاسم الذي سميت به في القرن التاسع عشر ؛ ففي كتابه « في المبادئ والأصول » (١٦٢٣ - ٢٤) يشير الى أسطورة قديمة تقول بأن كيوبيد كان أقدم الآلهة اذ كان موجودا عند بداية الأشياء ولم يكن معه عندئذ الا الهوى ، ولم يكن لكيوبيد تبعا لهذه الأسطورة أبوان ، كما أن الهوى لم تكن لها بداية . ويفسر بيكون غياب الأبوين بانعدام العلل ، ويتصور أن الهوى هي المادة الأولى التي تشكلت منها جميع الأشياء المادية ؛ ولقد كتب يقول عن هذه المادة الأولى أنها « شيء

ايجابي غير قابل للتعليل ويجب أن تؤخذ مطلقة كما وجدت وألا يحكم عليها بأية فكرة سابقة » . وانه لمن الخطأ كما يقول « أن نلتمس أو نتخيل علة ما عندما نكون بصدد القوة الأولى وقانون الطبيعة الايجابي . . . ذلك لأن الفلسفة لم يفسدها شيء مثلما أفسدها ذلك البحث عن أبوى كيوبيد . أعني أن الفلاسفة لم يأخذوا مبادئ الأشياء كما هي موجودة في الطبيعة ولم يتقبلوها من حيث هي مذهب وضعي يقوم على الايمان بصدق التجارب ، أو هم بالأحرى قد استنبطوها من قوانين الجدل ، ومن النتائج الضيقة التي تنتج في مجالي المنطق والرياضيات ، ومن الأفكار الشائعة وغير ذلك من جولات العقل فيما وراء حدود الطبيعة » .

وهنا يعرض بيكون طائفة من النقاط الهامة في المذهب الوضعي ، فهو يرفض فكرة « استنباط » حقائق الطبيعة الأولية ، ويعتقد أن الفلاسفة لا ينبغي لهم أن يحاولوا الضرب فيما وراء « حدود الطبيعة » ؛ ويرى أن هناك حقائق أولية يجب قبولها بدون أي « تصور سابق » . ويحذر بيكون من الاسراف الزائد في البحث عن الأسباب ، ويقول ان هناك حقائق أولية يجب تقبلها « ايمانا بصدق الخبرة » ؛ وعندما يطلق صفة « وضعي » Positive على هذه الحقائق « التي لا تفسر » وعلى المذاهب التي تقام عليها لا يستخدم الكلمة بالمعنى الذي تكون فيه معارضة لكلمة « سلبى » Negative بل يستخدمها بالمعنى الذي يكون فيه الدين الوضعي (الذي يتألف من العقائد الموحى بها والتي يتقبلها الايمان ولا يبرهن عليها العقل) معارضا للدين الطبيعي (وهو العقائد التي أقيمت على أساس من البرهان العقلي) ، أو بالمعنى الذي يكون فيه القانون الوضعي (الذي تضعه سلطات بعينها لأقوام بعينهم) معارضا للقانون الطبيعي (الذي يدرك ادراكا عقليا ويكون مستقلا عن ارادة المشرعين) . وربما نتج عن الاستعمال البيكوني للكلمة - وقد كان يكون

على هذا الأسلوب من التفكير النظرية الفيزيقية عن الأثير ، والنظرية الكيميائية عن اجتذاب الشبيه لشبيهه ، والنظرية البيولوجية عن الأرواح الحية؛ وفي النهاية تجيء المرحلة الوضعية حيث تترك محاولة النفاذ الى طبيعة الأشياء الدفينة واكتشاف أصل الكون وغايته ، وبدلا من ذلك يحاول المفكر الوضعي أن يثبت اطرادا في وقوع الظواهر التي يصاحب بعضها بعضا أو التي يعقب بعضها بعضا بغير تخلف ، وذلك عن طريق الاستنتاجات القائمة على الملاحظات . وكان كونت يرى أن العلوم جميعا تمر بهذه المراحل الثلاث كما حدث لعلم الفلك مثلا في ارتقائه من التنجيم وعبادة الشمس، ولعلم الكيمياء في ارتقائه من الكيمياء القديمة ، ولقد أكد كونت - مثلما فعل بيكون - أهمية سيطرتنا على الطبيعة سيطرة تزداد بفضل تقدم العلم .

ومهما يكن من أمر فقد كانت وضعية كونت أكثر من مجرد فلسفة علم ودراسة للتطور العقلي، إذ اعتقد أنه لا بد أن يجيء اليوم الذي يدرس فيه المجتمع البشرى نفسه بوساطة المناهج الوضعية؛ وقد أطلق على هذا العلم الوضعي اسم « علم الاجتماع » وقصد الى وضع أسسته في كتابه « دروس في الفلسفة الوضعية » وفي كتاباته التي جاءت بعد ذلك ؛ وكان من رأيه أن لكل مرحلة من المراحل الثلاث - اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية - صورة تقابلها في المجتمع وفي النظرة الاجتماعية ، فهناك النظرة الاجتماعية اللاهوتية التي تحترم فيها التقاليد والسلطة التي يؤيدها التعليم الكهنوتي . وقد ظهرت أوجه النقد الميتافيزيقية للمذاهب التقليدية مشفوعة بعصر من النقد الاجتماعي عندما سادت تعاليم لا تستند الى برهان من قبيل الاعتقاد في الحقوق الطبيعية وفي سيادة الشعب ، وهي مرحلة ظهرت في أوروبا في عصر الإصلاح الديني والثورة الفرنسية ؛ ومع تقدم العلم الوضعي الاجتماعي

موضع تقدير كبير من الفلاسفة التجريبيين في القرن التاسع عشر في كل من إنجلترا وفرنسا - أن أصبحت صفة « وضعي » تطلق على مناهج العلوم الطبيعية نظرا لاعتماد هذه المناهج على الملاحظة واستخدامها التجربة . ولقد أطلق سان سيمون - الذي عمل كونت في خدمته فيما بعد كاتما لسره - أطلق في كتابه « مقال في علوم الإنسان » (١٨١٣) كلمة وضعي على العلوم القائمة على « الوقائع الخاضعة للملاحظة والتحليل » ، والعلوم التي لم تؤسس على هذا النحو يسميها سان سيمون بالعلوم « الظنية » . وكونت نفسه يستخدم الكلمة في هذا المعنى وذلك في مقال له بعنوان « خطة للمؤلفات العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع » نشر تحت رعاية سان سيمون في عام ١٨٢٢ ثم أخرجه كونت في صورة تامة تحت عنوان « دروس في الفلسفة الوضعية » (١٨٣٠ - ٤٢) ، وهو مؤلفه الرئيسي الذي شرح فيه أنه استخدم كلمة « وضعي » لكي يؤكد رأيه في أن مهمة النظريات هي أقرب الى أنها تنسق الحقائق الخاضعة للملاحظة منها الى أن تعلل تلك الحقائق بأسبابها ؛ وتلك هي « الفلسفة الوضعية » عند كونت التي أطلق عليها فيما بعد اسم « الوضعية » ، وهم الاسم الذي رحب به كونت ولكنه لم يخترعه بنفسه .

وخير طريقة نفهم بها وضعية كونت هي أن نفهمها من خلال قانونه الشهير عن الحالات الثلاث ، الذي يتقدم العقل البشرى بمقتضاه من المرحلة اللاهوتية مارا خلال المرحلة الميتافيزيقية الى المرحلة الوضعية الأخيرة . ففي المرحلة اللاهوتية يحاول العقل أن ينفذ الى طبيعة الأشياء الدفينة وأن يفسر سلوكها على أساس كائنات خارقة للطبيعة ؛ وفي المرحلة الميتافيزيقية ، وهي الحقيقة مجرد تعديل مترف للمرحلة الأولى، يقدم العقل تفسيراته في لغة المجردات من الماهيات أو القوى التي هي في رأي كونت ليست الا آلهة غير مشخصة ، ومن الأمثلة التي يستشهد بها كونت

الاول ، بل يمكن اعتباره رائدا لوضعية كونت ذات الشعائر ، وذلك لما أورده في كتابه «أطلانطس الجديدة» من التفصيل عن عبادة عظماء الرجال . ولقد شكلت الوضعية جزءا من التراث التجريبي في الفلسفة ، فهناك آثار منها عند لوك الذي ذهب الى أن « الكنه الحقيقي » أو « التركيب الداخلي » للأشياء (وهو ما أسماه كونت « الطبيعة الدفينة ») غير قابل للمعرفة ؛ وعندما قال لوك ان « علم » الطبيعة غير ممكن فانما كان بهذا يضع حدا لمجال التفسير العقلي على نحو ما فعل بيكون من قبل وكونت من بعد . وعلى أية حال فقد كان هيوم هو الذي عبر عن هذا الرأي تعبيرا دقيقا ، اذ برهن على أن المعرفة البشرية الحقيقية تتعلق كلها بماور الواقع أو بالمنطق والرياضيات ، وهي التي أسماها هيوم « علاقات بين الأفكار » ؛ والنوع الثاني من المعرفة يقيني وله الصفة التي تجعله غير متصور في صورة أخرى ، وهي الصفة التي يدعوها الفلاسفة « بالضرورة » . ولكن الاستدلال المنطقي أو الرياضي - مهما كان مقداره - لا يمكن من تلقاء نفسه أن يخبرنا بشيء عن طبيعة العالم ، فننتأجه - كما قال بيكون - محصورة في نطاق ضيق ؛ أما المعرفة بماور الواقع فهي من ناحية أخرى معرفة بما في العالم ، فهي ليست بالمحصورة في نطاق نفسها ما دامت تدل على وقائع العالم . ولكن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن يكون لها لا اليقين ولا الضرورة اللذان هما في المنطق والرياضة ؛ وفي وسعنا دائما أن نتصور وقائع العالم على نحو مختلف عما هي عليه بالفعل ، وليس ثمة طريق للبرهنة على أن العالم كان محتوما أن يكون كما هو عليه ، ومثل هذا الحتم هو على وجه الدقة ما حاول الفلاسفة الميتافيزيقيون أن يقيموا عليه البرهان ، وزعموا أنهم يزودوننا بمعرفة عن العالم لها كل ما للرياضة من ضرورة . وهاهنا يقع الخلط في التفكير ؛ فمن ناحية هنالك معرفة بماور الواقع ، أعني معرفة عن كيف تكون الأشياء وأى الأشياء

كان لابد لجدل عصر الثورة ، ذلك الجدل السلبي العقيم ، من أن يستبدل به مجتمع راسخ يقوم فيه الاتفاق على أسس من المعرفة الاجتماعية المحققة ، وعندئذ يقر شكل جديد من السلطة في قوة روحية جديدة تتألف من رجال العلم الذين من شأن معرفتهم أن تعين البشرية على تحقيق وحدة من الفكر والعمل يسودها السلام . وفصل كونت - في السنوات الأخيرة من حياته - هذا الجزء من مذهبه في « دين الانسانية » الذي تجد خلاصة له في المقال المكتوب عن كونت . ولقد رفض بعض كبار النابيين من أنصار الأوائل مثل ليتريه في فرنسا ، وجورج اليوت و ج . س . هل في إنجلترا أن يتبعوه في ذلك ؟ وبالرغم من هذا فقد أنشئت « جمعيات وضعية » في أجزاء مختلفة من العالم على غرار النموذج الذي أسنسه كونت نفسه في عام ١٨٤٨ ، وفي هذه الجمعيات كانت « الانسانية » هي موضوع الشعائر الدينية ، واتخذ من علم الاجتماع سند لمثل هذه الديانة الاجتماعية . وقويت الحركة بصورة خاصة في أمريكا اللاتينية، ولكنها ازدهرت لعدة سنوات في إنجلترا وبخاصة في لندن وليفربول؛ وكان زعماء الحركة في إنجلترا رتشارد كونجريف الذي استقال من زمالته في كلية وإدهام بجامعة أكسفورد عام ١٨٥٥ لكي يقف حياته على الترويج لها ، وفردريك هاريسون وهو زميل آخر من نفس هذه الكلية . وقد صدرت « المجلة الوضعية » التي أطلق عليها فيما بعد اسم « الانسانية » من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٩٢٥ . وقامت محاولة لحياء الوضعية في إنجلترا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، ولا زالت هياكل العبادة « للانسانية » مقصد العابدين في باريس وفي ريو ، وان يكن ذلك قليل الحدوث .

وكلا الجانبين ، الجانب النظري في وضعية كونت وفي الوضعية بالمعنى الأكثر تعميما ، تفريغان طبيعيان في عصر التقدم العلمي . ولقد أشرنا من قبل الى أن يكون يمكن اعتباره الوضعي

يصاحب أيها الآخر ، وهناك من ناحية أخرى المنطق والرياضة وهما ليسا معرفة بالعالم على الإطلاق ؛ وجميع الكتب التي لا تدرج تحت أى من هاتين الفئتين لا يمكن أن تحتوى الا على « السفسطة والوهم » .

واستمر هذا الرأي قائما على نطاق واسع في القرن التاسع عشر وبخاصة بين رجال العلم ، ولو أنه لم يكن ممثلا تمثيلا قويا في الجامعات التي سادت فيها أشكال مختلفة من الميتافيزيقا المثالية . لكن أدلة هيوم الوضعية عادت الى الحياة ولاقت تعزيزا في العشرينات من القرن العشرين ، فقد قيل عندئذ ان العبارة من الكلام التي لا تعبر عن أمر من أمور الواقع قابل للتحقق ، ولا عن حقيقة عقلية من حقائق المنطق والرياضة انما هي عبارة خالية من المعنى ، فميدان الكلام ذى المعنى لا يحتوى الا على ما هو قابل للتحقق من صوابه من حيث المبدأ، أو ما هو مجرد موضوع من موضوعات المنطق . وان هذا المعيار ليحذف معظم ما جاء في الكتب عن الميتافيزيقا التي تكون على هذا الأساس ليست زائفة بل خالية من المعنى ؛ وتعرف هذه الوجهة من النظر بالوضعية المنطقية .

وتستمد الوضعية الكثير من قوتها من التعارض بين التقدم المستمر - والذي أصبح موضع قبول - مما تم في العلم الطبيعي منذ عصر جاليليو ، وبين موقف الطريق المسدود واختلاف الرأي الذي وقفته الفلسفة الميتافيزيقية في جميع العصور مما قد يوحي بأن العلوم الخاصة استخدمت منهجا مثمرا بينما ضل الفلاسفة الميتافيزيقيون في طريق عقلي مسدود ؛ حتى لقد ذهب كونت والوضعيون الأوائل الى أن حل المشكلات الميتافيزيقية فوق طاقة الانسان ، على حين ذهب الوضعيون المناطقة في وقتنا الحاضر الى أنه عندما يتخذ امكان التحقق معيارا للمعنى ، فان المشكلات الميتافيزيقية عندئذ تبدو مجرد مشكلات زائفة ستظل بغير حل ، لا

لأنها مما يصعب حله بل لأنها تخلو من المعنى . وموضع القصور في جميع نماذج المذهب الوضعي هو الزعم بأن هناك وقائع ، كل واقعة منها متميزة من سائرهما وتستطيع الملاحظة والتجربة أن تكتشفها وأن تربط بينها . وعندما يحاول الوضعيون أن يبسطوا رأيهم في طبيعة هذه الوقائع فانهم يقدمون اجابات شديدة الاختلاف كما يفعل الميتافيزيقيون ؛ « فالطبائع البسيطة » عند بيكون و « الانطباعات » عند هيوم و « الوقائع الذرية » التي قال بها الوضعيون في القرن العشرين تثير مشكلات نظرية فيها من المراوغة ما في أقوال الميتافيزيقيين الذين لا يخفون أنهم ميتافيزيقيون .

مسكويه : هو أبو علي بن مسكويه الطبيب اللغوي المؤرخ ، وقد توفي عام ١٠٣٠ م ؛ وله مذهب فلسفي في الأخلاق ، هو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس،بالإضافة الى أحكام الشريعة الاسلامية .

يقول ان الخير هو كمال الوجود ، ولكي يبلغ الوجود غاية الخير ، لابد له من استعداد فطري يميل به نحو غايته تلك ؛ فلناس يختلفون في استعداداتهم الفطرية : منهم أخيار بالطبع - وهم قلة - لا يفسدهم الشر ، لأن ما هو مفطور بالطبع لا يتغير الى ضده ؛ ومنهم أشرار بالطبع - وهم كثرة - لا يتحولون الى الخير أبدا ؛ ومنهم فئة محايدة بفطرتها فلا هي خيرة بطبعها ولا شريرة بطبعها ، وهذه الفئة وحدها هي التي تفلح فيها التربية ، اذ بالتدريب ينتقلون الى الخير اذا كان تدريبا صالحا ، كما أنهم ينتقلون الى الشر اذا كان تدريبا فاسدا .

والانسان الخير انما يسعد بخيريته اذا صدرت عن طبيعته الانسانية الأصيلة ، ألا وهي العقل . وليست السعادة أو الخير على درجة واحدة عند الأفراد جميعا ، بل انها لتتفاوت درجات ؛

على أن الخير الأسمى لا يمكن تحقيقه على يد فرد واحد ، بل لابد أن يتعاون في سبيله أفراد كثيرون ؛ ويترتب على هذا أن حب الانسان للانسان هو أس الفضائل وأول الواجبات ، وبغيره لا يكون اجتماع؛ ولهذا فعلم الأخلاق لا تتم أركانه الا والانسان عضو في جماعة . وليست الصداقة - أى حب الانسان للانسان - امتدادا لحب الانسان لنفسه حتى يشمل غيرها (كما قال أرسطو) بل هي تضيق لحب الذات ؛ وعلى هذا فالفضائل انما تظهر في مجتمع ولا تظهر في عزلة الراهب . نعم قد يكون الراهب الناسك متدينا ، لكن لا يكون خلقيا في أفعاله وهو منفرد ، لأن الأخلاقية شرطها أن تكون ثمة صلة بينه وبين الآخرين . ولو فهمت الشريعة فهما صحيحا لكانت مذهبا خلقيا أساسه حب الانسان للانسان ، فالدين كله رياضة للنفوس على الحد من ذواتها في سبيل الآخرين .

المعتزلة : هم جماعة من المتكلمين أقاموا مذهبهم على النظر العقلي ، فهم يؤولون تعاليم الدين تأويلا يتفق والعقل ، على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث ؛ ومن أهم المسائل التي دار حولها البحث ، مسألة أفعال الانسان: فهل الانسان حر فيما يفعل أو هو مجبر؟ فكان القدرية - وهم أسلاف المعتزلة - يقولون بأن الانسان مختار حر الارادة ؛ وكذلك ذهب المعتزلة الى القول بالاختيار ليشبتوا أن الانسان محاسب على أفعاله ؛ ولو لم يكن الانسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسئولا عنها ؛ لكن الله عادل ولا يصدر عنه شر ، وذلك يقتضي أن يكون ثواب الانسان وعقابه على حسب عمله ؛ ولهذا قيل عن المعتزلة انهم أهل عدل ؛ كما قيل عنهم أيضا انهم أهل توحيد ، لأنهم أنكروا أن لله صفات زائدة على ذاته .

وكما نظر المعتزلة في الأفعال الانسانية ، نظروا كذلك في حوادث الطبيعة، فاذا كان موضوع

البحث في الحالة الأولى هو العلاقات بين الله والانسان ، فهو في الحالة الثانية العلاقة بين الله والطبيعة ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة تتقيد بالنسبة لأفعال الانسان بعدل الله ، فكذلك تتقيد قدرته المطلقة بالنسبة لحوادث الطبيعة بحكمته ؛ والحكمة الالهية لاتفعل الا ما هو أصليح ؛ ولهذا فليس ما في الدنيا من شر هو من فعل الله ولا من مراده ؛ نعم ان الله يقدر على فعل الظلم ولكنه لا يفعله - هذا في رأى بعض الأولين من المعتزلة - أما من جاء بعد ذلك منهم فكان من رأيهم أن الله لا يقدر على فعل شيء ينافي كماله .

كانت عقيدة المعتزلة فيما يتعلق بالذات الالهية مختلفة عن عقيدة العامة وعن عقيدة أهل السنة ؛ وتجلى هذا الاختلاف واضحا في مسألة الصفات الالهية ؛ ذلك أن بعض الناس لم يجدوا أنه مما يتنافى مع وحدانية الله المطلقة أن يوصف بصفات كثيرة - هي الأسماء الحسنى - فيضيفون اليه صفات القدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر ؛ لكن هذه الصفات قد بدت لبعض آخر من الناس أنها تعدد ، لأنها اذا كانت أزلية كما أن الله أزلي ، اذن فهي تنافي ما يجب لله من توحيد مطلق ؛ ومن هؤلاء فريق المعتزلة الذين قالوا عن صفات الله انها عين ذاته ، أى أنها ليست مضافة الى ذاته .

ولقد تفرعت عن مشكلة الصفات مشكلة خاصة بصفة الكلام على وجه الخصوص ؛ فالكلام من صفات الله ، ولو أخذنا بوجهة نظر أهل السنة التي تقول ان الصفة الالهية شيء مضاف الى الذات الالهية وأنها أزلية مثله ، كان معنى ذلك أن كلام الله - القرآن - قديم ، أى أنه أزلي وغير مخلوق في زمن بعينه من التاريخ . لكن المعتزلة يقولون ان الاعتقاد بقدم القرآن الى جانب قدم الله شرك ؛ فالقرآن في مذهبهم مخلوق وليس بأزلي قديم ؛ وقد رمى كثير من المعتزلة بتهمة أنهم بمذهبهم هذا لا يجلون القرآن حق الاجلال ، وأنهم يؤولون

آياته كلما وجدوا هذه الآيات غير متفقة مع مذهبهم ؛ فالأمر - عند خصوم المعتزلة - هو أمر وحى يقبل كما هو ، لا أمر عقل يفسر الوحى بما يتفق مع أحكامه .

ومن أئمة المعتزلة : أبو الهذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ .

معجزات : انظر مذهب المؤلهة .

معرفة : انظر نظرية المعرفة ، وقبلى والتجريبية ، والمذهب العقلى .

معطيات الحس : (ومفردها معطى حسى) كلمة جديدة نسبيا تعبر عن فكرة توشك أن تكون قديمة قدم الفلسفة ، وهى فكرة الموضوع المباشر للادراك الحسى ؛ وكان الفلاسفة فيما مضى يتكلمون عن الأنواع الحسية وعن الأفكار والانطباعات والصور المثيلة للواقع والاحساسات والمعطيات ؛ ولكن مصطلح المعطى الحسى قد فضل على هذه المصطلحات كلها على أساس من حياديته النسبية ؛ فهو من حيث هو مصطلح فنى لا يتضمن الا قليلا من الافتراضات التى تشير الى طبيعة ونشأة الأشياء المباشرة التى تكون موضوعات للادراك الحسى . أما الصعوبة التى تصادفنا فى أن نجد تعريفا محايدا للمعطى الحسى فهى شبيهة بتلك التى تصادفنا فى أن نجد مصطلحا محايدا للفكرة التى يعبر عنها ؛ فمنذ زمن هرقليطس وبروتاجوراس وديموقريطس وكثير من الفلاسفة يعتقدون بأن الأشياء المادية الخارجية المستقلة ليست هى موضوعات الادراك الحسى المباشر ، اذ فى أى موقف ادراكى فى مستطاعنا أن نشك دائما فى أن ما ندركه بالحس هو شئ مادى حقيقى اذ ربما كان نوعا من التخليط وربما كنا نحلم . بيد أن هناك من الأشياء ما يستحيل على الشك ، لأنه مهما يكن من أمر الواقع الخارجى - اذا كان ثمة واقع خارجى - فنحن على يقين من أن حواسنا قد تأثرت على نحو ما . وهذه البقية المستحيلة على

الشك هى ما نطلق عليه اليوم اسم معطى حسى ، فعلى الرغم من أننا قد نشك فيما تكون عليه الأشياء الا أننا يستحيل أن نشك فى الكيفية التى تبدو لنا فيها هذه الأشياء ساعة ادراكها ؛ وعلى ذلك فكلامنا عن كيفية ظهور الأشياء لنا الآن وبغير اشارة الى أن تلك هى الكيفية التى تكون عليها فى الحقيقة ، أو للكيفية التى تظهر فيها لدى أى فرد آخر ، انما هو وصف لمعطياتنا الحسية كما هى قائمة . ومعظم معتقداتنا الادراكية المألوفة تنطوى على قدر كبير من الاستدلال ؛ ففى تناولى لما آراه الآن على أنه كرسى ترانى أعزو اليه ظهرا وملمسا ووزنا ، لكن لا الظهر ولا الملمس ولا الوزن حاضرا أمام حواسى الآن ، فالعناصر المستندل عليها فى معتقداتنا الادراكية هى العناصر التى تكون قابلة للشك ، والذي يبقى هو المعطى الحسى بعد أن نستبعد تلك الجوانب المستدلة .

ومن الواضح أن المعطيات الحسية خاصة بأصحابها ؛ نعم أن المعطيات الحسية الخاصة بى قد تشبه المعطيات الحسية الخاصة بك ، لكن هذا التشابه لا يتأيد الا باستدلال معقد وغير مضمون النتائج ، وعلى كل حال فهو دائما تشابه يجيء اتفاقا ؛ فالتخليط الذى يخيّل لأصحابه ما ليس له وجود هو دليل على امكان أن يكون لدى الانسان معطى حسى لا يقابله أى معطى حسى عند فرد آخر على الاطلاق . وخصوصية معطيات الحس انما تترتب على تعريفها بأنها هى ما يبدو « لى » ، وليس هناك اتفاق شديد الوضوح أو مطرد الوقوع حول مقدار أو مدى تعقيد المعطيات الحسية ، فهل لنا أن نطلق على جميع الأحلام والهلوسة والذكريات والصور الذهنية كلمة معطيات حسية حتى ولو لم يكن لدينا أى درجة من الاغراء أن نفترض أننا ندرك شيئا ماديا حقيقيا ؟ هل ما هو حاضر عندى الآن من معطى حسى هو كل ما أعلمه حسيا فى هذه اللحظة - أو هو ما أعلمه عن طريق احدى الحواس

المادية ؟ اذا كانت معطيات الحس هي كل ما أدركه ادراكا مباشرا ، فكيف حصل على معرفة بالاشياء المادية ؟ أما بعض الفلاسفة ومنهم هيوم مثلا فقد كانوا فى شك من صحة أى استدلال على وجود الاشياء المادية نستند فيه الى معطيات الحس ؛ والاعتقاد الأكثر شيوعا هو اما اعتقاد **لوك** القائل بأننا نستطيع فى حدود المعقول أن نستدل بالاشياء المادية على أنها مصادر معطياتنا الحسية ، واما اعتقاد **باركلي** وأصحاب **مذهب الظواهر** وهو الاعتقاد القائل بأن الاشياء المادية ما هي الا معطياتنا الحسية سواء اكانت فعلية أم ممكنة أم كليهما معا . وفى مقابل نظرية المعطى الحسى يمكننا أن نميز اتجاهين رئيسيين فى الفلسفة المعاصرة ؛ أحدهما وهو الذى يذهب اليه **رايل** ومؤداه أنه لا وجود لما يسمى بالمعطيات الحسية ، والآخر وهو أقل تطرفا ومؤداه أنه ولو أن المعطيات الحسية موجودة الا أنها ليست هي الاشياء الوحيدة التى ندركها ادراكا مباشرا ، فهى الأسباب أكثر منها الأسس لمعتقداتنا الادراكية ، وإن وجودها وكيانها لهما الى حد كبير مرهونان بالاستدلال .

معنى : انظر المثل ، والوضعية المنطقية ، ومينونج ، وفتجنشتين .

مغالطة : تستخدم كلمة « مغالطة » فى المنطق للإشارة الى الاستدلال الباطل ، أو الى شكل باطل من أشكال الاستدلال ؛ ومن ثم فإذا أردنا الدقة كائنت الاستدلالات وحدها - لا القضايا - هى التى يمكن أن يقال عنها أنها مغلوطة . وقد يكون الاستدلال ذو المقدمات الصحيحة والنتيجة الصحيحة مغالطة ، بينما قد يكون الاستدلال ذو المقدمات الباطلة والنتيجة الباطلة خاليا من المغالطة ؛ فإذا كانت مقدمات الاستدلال صادقة والنتيجة كاذبة كان مشتملا حتما على مغالطة ، والا لما استطعنا اطلاقا أن نحدد ما اذا كان الاستدلال محتويا على مغالطة أو لا اذا نحن

فقط ؟ أقول هل يكون هذا الحاضر أمام حواسى هو - مثلا - المجال البصرى بالنسبة لى ساعة الادراك ؟ أو هل هو جانب واحد فقط من جوانب المجال البصرى ؟ أما العرف الفلسفى فيميل الى مشايعة الرأى الأخير . وهناك مشكلة أكثر من ذلك أهمية تنشأ حول مدة بقاء معطيات الحس ؛ فهل أكون على علم بنفس المعطى الحسى مرتين ، أو أن المعطى الحسى لا يبقى الا لحظة واحدة هى التى نسميها باللحظة الحاضرة ؟ ذهب بعض الفلاسفة الى أن معطيات الحس قد تكون ذات خواص لا تظهر لنا فيها ، لكن آيو عارضهم بقوله ان معطيات الحس بحكم التعريف ليست - على وجه الدقة - الا ما يظهر للحواس .

وهناك دليلان رئيسيان للبرهنة على أن معطيات الحس متميزة بالضرورة عن الاشياء المادية؛ أولهما دليل خداع الحواس ومؤداه أن المعطى الحسى ، أى ما أدركه ادراكا مباشرا ، قد يكون هو نفسه فى حالتى ادراكى لأحد الأصدقاء ادراكا حقيقيا ، وحين أكون تحت تأثير الهلوسة متوهما أننى أرى ذلك الصديق ؛ فما دام ما أدركه ادراكا مباشرا هو نفسه فى كلتا الحالتين ولا يمكن أن يكون شيئا ماديا فى احدهما ، فلا يمكن كذلك أن يكون شيئا ماديا فى الآخر . والدليل الثانى هو الدليل السببى أو هو دليل الفترة التى تقع بين السبب والمسبب ؛ فادراك الأحداث البعيدة جدا - مثل انفجار النجوم - يبين لنا بوضوح كيف أن الشئ قد يسبق ادراكنا له حتى ولو كان ذلك بلحظة يسيرة ؛ مع أننا لا نستطيع أن ندرك الا ما هو حاضر - هكذا يقول المعترضون - اذ أن قولى عن شئ ما انه حاضر مساو لقولى عنه انه معاصر لادراكى له الآن .

وإذا كانت معطيات الحس متميزة عن الاشياء المادية ، فإن مشكلة الادراك الحسى الأساسية والتقليدية تنهض من تلقاء نفسها ، ألا وهى : ما هى العلاقة بين معطيات الحس وبين الاشياء

قصرنا النظر على القضايا الداخلة فيه لنرى
أصادقة هي أم كاذبة .

وينبغي أن نذكر هنا أن كلمة « مغالطة »
لا تنطبق انطباقا سليما إلا على خطوة استنباطية
في استدلال ما (انظر : استنباط) ، وما يمكن
أن يعد « مغالطة » باعتباره استنباطا قد يكون
صحيحا تمام الصحة في استدلال يكتفى بالاحتمال ؛
فثمة مغالطة معروفة باسم اثبات التالى ، وهى التى
تتخذ هذه الصورة : « اذا كانت ق صحيحة ،
كانت ك صحيحة ؛ و ك صحيحة ، اذن ق
صحيحة » ومثل ذلك : « اذا كانت السماء قد
أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ، وها هى ذى الطرق
مبتلة ، اذن فقد كانت السماء تمطر » . فها هنا
لا تلزم النتيجة عن هذه المقدمات ، فقد لا تكون
السماء أمطرت فى الواقع بل انفجر مستودع
ماء ؛ غير أنه من الواضح أن الطرق المبتلة أساس
طيب لإحتمال بأن تكون السماء قد أمطرت .

ويمكن أن تكون الاستدلالات فاسدة بطرق
لا حصر لها ، وكثير من المغالطات ذوات الأسماء
التقليدية قليل الأهمية ، ويمكن الرجوع اليها
فى أى كتاب من كتب المنطق التقليدية ؛ لكننا
سنتناول بالشرح الموجز بعض المغالطات ذوات
الأسماء مما هو أكثر أهمية من سواء .

١ - نفى المقدم : وصورتها « اذا كانت ق
كانت ك ، لكن لا - ق ، اذن لا - ك » مثل : « اذا
كانت السماء قد أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ،
لكن السماء لم تكن تمطر ، اذن فلن تكون الطرق
مبتلة » .

٢ - المصادرة على المطلوب : وهى افتراضنا
لمقدمة لا نعرف أنها صادقة إلا اذا عرفنا أن
النتيجة صادقة . ويقال أحيانا انك اذا جعلت
المقدمة قضية لا تصدق إلا اذا صدقت النتيجة ،
كان فى ذلك مصادرة على المطلوب ، ولو كان
الامر كذلك لكان كل استدلال سليم بمثابة مصادرة
على المطلوب ، وهو قول قاله بعضهم بغير تردد .

٣ - العكس المستوى البسيط : وهو أن
نستنتج من « كل ا هى ب » أن « كل ب هى ا » ،
وبالطبع يكون صحيحا أن نستنتج من « لا ا هى
ب » أن « لا ب هى ا » .

٤ - الحد الأوسط غير المستغرق : وتنشأ
هذه المغالطة عن البرهنة قياسيا بمقدمات لا يكون
فيها الحد الوارد فى المقدمتين (وهو الحد الأوسط)
مستخدما فى أى من المقدمتين بحيث يشير الى كل
ما يمكن أن يشير اليه (أى الى كل الماصدق) ؛
فمثلا فى هذا القياس : « كل الكذابين أوغاد ،
وكل اللصوص أوغاد ، اذن فبعض اللصوص
كذابون » ، نجد الحد الأوسط « أوغاد » ليس
مستغرقا فى كلتا المقدمتين ، اذ لا يقال فى أى
منهما شيء عن فئة الأوغاد جميعا .

٥ - البرهنة على غير المطلوب : وتكون
بتقديم برهان يثبت شيئا ما اثباتا صحيحا ، ولكنه
لا يثبت ما هو مطلوب اثباته .

٦ - اللبس : وهو أن يرد فى الاستدلال
حد بمعان مختلفة فى المراحل المختلفة من
الاستدلال .

٧ - بعقبه اذن بسببه : وهى مغالطة تقع
فى الاستدلال اذا حكمنا على الشيء الذى يعقب
شيئا بأنه معلول له . ويستند كثير من الخرافات
على هذا الاستدلال ؛ فالنحس الذى يقع عقب
السبيل تحت سلم أو عقب تحطيم مرآة أو بعد
اسقاط شيء من الملح يعزى وقوعه الى حدوث هذه
الحوادث ، غير أنه من الجلى أن التعاقب المترد يعد
أساسا سليما للبرهنة الاستقرائية على علاقة
سببية .

المقولات : استعار أرسطو لفظة « Categoria »
(مقولة) من المصطلح القانونى حيث كانت تعنى
« الاتهام » ، ثم مد نطاق استخدامها بحيث صارت
تعنى كل ما يمكن أن يقال ان صدقا وان كذبا عن

أى شيء ؛ فإذا نحن أكملنا عبارة «سقراط هو ...»
بأى اسم أو صفة ، أو أكملنا عبارة
«سقراط ...» بأى فعل ، فأننا بذلك إنما
ننسب محمولا إلى سقراط . وقد رأى أرسطو أن
المحمولات على أنماط مختلفة ؛ فقولنا من أى نوع
كان سقراط - أهو إنسان أم حيوان على سبيل
المثال - يختلف اختلافا شاسعا عن مجرد قولنا
أين هو وكم يكون ثقله ؛ وقد فرق أرسطو بين
عدة أنماط من المحمولات ينتهى عندها التحليل
أو المقولات ، وهى :

- ١ - النوع : فنقول مثلا «... إنسان» .
- ٢ - الكيف : فنقول مثلا «... شاحب» .
- ٣ - الكم أو المقدار : فنقول مثلا
«... ست أقدام» .
- ٤ - النسبة : فنقول مثلا «... أكبر من
أفلاطون» .

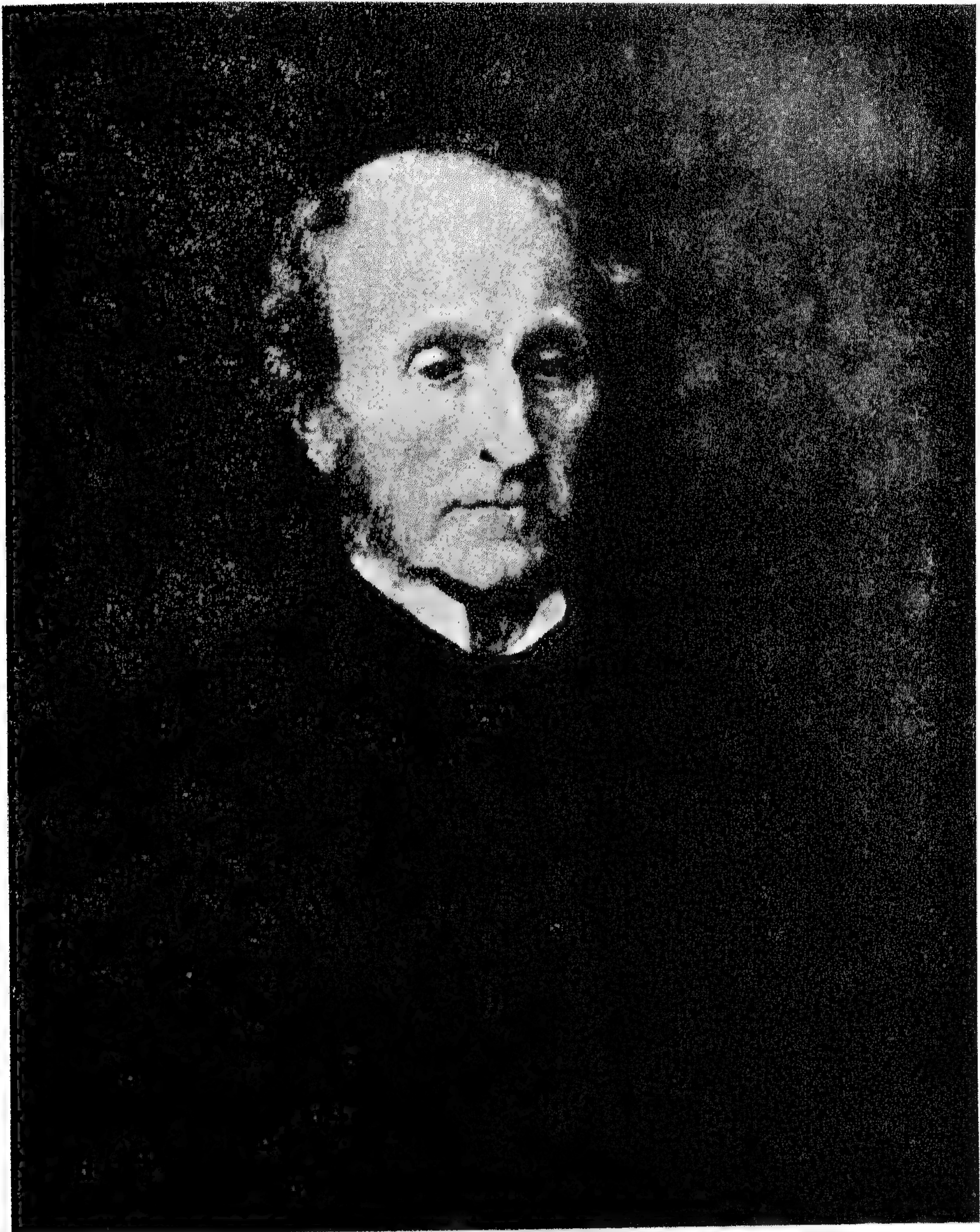
- ٥ - الوضع : فنقول مثلا «... فى
أثينا» .
- ٦ - الزمن أو التاريخ : فنقول مثلا
«... فى القرن الخامس ق م» .
- ٧ - الفعل : فنقول مثلا «... يجادل» .
- ٨ - الانفعال : فنقول مثلا «... يحاكم» .

وقد سمى أرسطو كثيرا من أنماط المحمولات
عنده بأسماء أدوات الاستفهام العادية مثل : ماهو ؟
وأين ؟ وكم يكون حجمه ؟ ومتى ؟ وأية اجابة عن
السؤال «ما هو سقراط ؟» تحدد نوعا ، وأى
اجابة عن السؤال «أين؟» تحدد موقعا ، وهكذا .
وجميع المحمولات التى من نمط واحد لابد أن
تجيب ان صدقا وان كذبا عن أداة استفهام
واحدة ، ولا يمكن أن تجيب عن أى أداة
استفهام أخرى .

ولمعظم المحمولات مثل «... يضحك» و
«... داهية» أسماء مجردة تقابلها مثل «الضحك»
أو «الدهاء» ؛ فإذا ما سألنا ما هو الضحك فى
التحليل النهائى ؟ أو ما هو الدهاء ؟ أو ما هى
العبودية ؟ فإن الاجابة تحدد المقولة الخاصة بكل
محمول ؛ «فالضحك فعل» ، «والدهاء كيف» ،
و «العبودية نسبة» . لكن ليس لجميع الأسماء
المجردة محمولات تقابلها ؛ فكلمة «ممكن» ليست
محمولا لسقراط مثلا ، واذن فليس فى استطاعتنا
أن نسأل الى أية مقولة ينتمى الامكان . والمحمولات
الدالة على النوع مثل «... إنسان» و «...»
ذهب «لاتنتج بطبيعتها أسماء مجردة ؛ فنحن نتحدث
(مثلا) عن لآلئ فينوس وبعدها ، لكننا لا نتحدث
عن «جسدانيتها السماوية» ، لأن لآلئ فينوس
قد يتغير أو يزول ، أما فينوس فلا يمكن أن تزيد
أو تنقص عن كونها جسدا ؛ فإذا كفت عن أن تكون
جسدا ، كفت حينئذ عن أن تكون موجودة على
الاطلاق .

يضاف الى ذلك أنه لكى نجد حالة جزئية
من التلؤلؤ ، فعلى أن نجد «نجمة متلألئة» بعينها
أو «شعلة متلألئة» بعينها . الخ ، اذ ليس بإمكاننا
أن نجد حالة جزئية من التلؤلؤ الا فى عضو من
أعضاء نوع . لكننا نجد مثلا جزئيا من أمثلة النجم
أو الشعلة كلما وجدنا نجمة أو شعلة ؛ فالتلؤلؤ
خاصية تتصف بها - على سبيل المثال - «هذه
النجمة» ، لكن كون النجمة نجمة ليس شيئا آخر
مباينا للنجمة وتتصف به أيضا ، والا لكان علينا
أن نواجه من جديد السؤال «من أى نوع هو ؟»
بصدد ذلك الشيء الذى يتصف بهذه الخاصية التى
نزعناها ، وهى كون الشيء نجمة .

ولعل هذه الفكرة كانت من بين الأسباب التى
من أجلها أراد أرسطو تمييز أنماط المحمولات ،
فالشئ حينما يتغير يكف عن أن يكون ما كان ؛
واذن فلقد يخيل إلينا أن سقراط الذى يصيبه
الدفء بحيث لا يعرود هو سقراط الذى كان ،



مل ، جون ستيوارت (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳)

قراءة أشعار وردزورث ؛ وما ان تماثل للشفاء حتى أصيب برد. فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التي ذهب اليها أبوه وصحبته ، وخضع لتأثير كولردج وكارليل وجون سترلنج . وفى عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر ، وارتبط الاثنان برابط عاطفى وثيق وقف منه زوجها شيئا فشيئا موقف المتسامح، وان لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف ؛ ويبدو على الجملة أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التي أخذها عن كولردج .

يتألف أول عمل أصيل كتبه مل من مقالات عن المسائل الاقتصادية (كتبت فيما بين عامى ١٨٣٠ - ١٨٣٤ ، ونشرت عام ١٨٤٤) ؛ وفى هذا الوقت نفسه تقريبا شرع فى كتابه عن فلسفة المنطق ، وكرس لهذا الكتاب « أوقات فراغه » فى أكثر أعوامه خصوبة . وقد نشر كتابه « مذهب فى المنطق القياسى والاستقرائى » عام ١٨٤٣ ، فلم يلبث أن جعل من مل رجلا ذائع الصيت ؛ وظهر بعد ذلك بعامين كتابه «الاقتصاد السياسى» . وفى عام ١٨٥١ توفى جون تيلر ، فتزوج الصديقان (مل وأرملة تيلر) ، وشرعا يعملان معا فى عدد من المقالات وفى « الترجمة الذاتية » ؛ وكانا يعملان وشبح الموت يظلهما ، ويحاولان أن يكملا مخططا لآرائهما ، ففى ذلك مايكفيهما اذ هو « . . نوع من الغذاء العقلى المركز يمكن أن يتغذى عليه المفكرون من بعدنا - اذا جاء بعدنا مفكرون - وأن يقدموه بدورهم مخففا لغيرهم من الناس » . وانتهت هذه الشركة عام ١٨٥٨ ، حين قضت هاريت نجبتها فى أفينيون ، ونشر فى العام التالى كتاب « مقال عن الحرية » (وهو « عمل مشترك ») . وتقاعد مل وجعل يعيش مرة فى بلاكهيث وأخرى فى أفينيون ، وواصل العمل فى كثير من المشروعات التي بحثها مع زوجته ؛ وصار شخصية معروفة ، ونصيرا لحقوق المرأة والطبقات العاملة والإصلاح الانتخابى . وانتخب عام ١٨٦٥

لا يمكن أن يظل انسانا كما كان أو زوجا لاكرانثيب كما كان ، وهذا باطل . ومما يعيننا فى حل هذه المفارقة أن يكون فى وسعنا أن نقول ان سقراط قد تغير من كونه حاصلا على كيف ما الى كونه حاصلا على كيف آخر ، لكن هذا التغير ليس تغيرا من نوع الى آخر أو من نسبة الى أخرى ؛ وبذلك نحدد المجال العام للتغير اذ نحدد مقولة المحمولات التي يتم بينها التغير ؛ فعلى الرغم من أن سقراط لا يمكن أن يكون بنفس السن على الدوام ، الا أنه يظل انسانا على الدوام ، ذلك لأن التغير المستمر لا يأتى على كل شىء .

أما كانت فقد جعل لكلمة « مقولة » استخداما فلسفيا مختلفا ؛ فالمقولة فى نظره مبدأ بنائى قد يتمثل فى الوقائع التي يمكن التحقق منها على نحو علمى . بهذا تندرج جميع الوقائع التي صورتها « حدوث س كان راجعا الى حدوث ص » تحت مقولة العلة والمعلول ؛ فنحن نعلم قبل أن نكشف عن التفسير الفعلى ل « س » أنه لابد أن يكون هناك تفسير له هذه البنية .

لكن كلمة « مقولة » فى الوقت الحاضر يستخدمها الفلاسفة - اذا استخدموها على الاطلاق - ليشيروا بها الى أى نمط نفترض فيه أنه نهائى دون أن يكون هناك اتفاق - لا نزاع فيه - على ما يندرج تحت هذا النمط من أشياء ؛ لذلك يمكن القول على وجه الاجمال ان كلمة « مقولة » فى الوقت الحاضر كلمة غامضة .

مل ، جون ستيوارت : (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ، ولد فى لندن ، وتلقى تعليمه فى بيته على يدى أبيه جيمس مل . والتحق فى سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية ، حيث كان والده موظفا بها أيضا ، وظل يعمل بهذه الشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨ ، وكان حينذاك مديرها العام فى لندن . وعانى مل فى سن العشرين « أزمة عقلية » أعقبتها فترة طويلة من الكآبة وتبدد الوهم ، وكان يلحد عزاءه فى أثناء تلك الفترة فى

عضوا في مجلس العموم عن دائرة وستمنستر ، واستطاع حينئذ أن يقترح حق التصويت للمرأة باعتبارها تعديلا للائحة دزرائيلي الانتخابية . وتوفي في أفينيون ، وهو في سن السابعة والستين ، بعد أن صار راديكاليا انجليزيا بارزا في عصره ، وحلقة رئيسية بين الفكر المتحرر في انجلترا وبقية العالم .

لقد أعرب مل وهو في سن الخامسة عشرة عن موافقته المتحمسة لمذهب بنتام الأخلاقي ؛ اذ أعجب - حتى وهو في تلك السن - برفض بنتام التام لطرق التفكير الحدسية في الأخلاق . وكان بنتام قد أدخل المناهج العلمية في مناقشة المسائل الأخلاقية ؛ وهو موقف لم يتخل عنه مل وهو عامد قط ، وحاول في أبحاثه المنطقية وخواطره الأخيرة عن العدالة والحرية ، أن يبين أن المحك النهائي ينبغي أن يكون تجريبيًا ونفعيًا . ويتفق مل أيضًا مع بنتام في اعتقاده بأن سلوكنا كله حتمي ، وأن أفعالنا المتبصرة كلها مدفوعة بالاعتقاد في أن خطأ بعينه من السلوك سيفضي إلى أعظم خير لنا . وتعتمد قراراتنا على شخصياتنا ومعتقداتنا كما تتوقف على مواقفنا ؛ ويذهب مل إلى أننا نستطيع أن نصحح - إلى حد ما - معتقداتنا وأن نقوم بشخصياتنا إذا أردنا أن نفعل ذلك . وقد تكون الرغبة في التملك أو المعرفة ذات أثر بالغ ، وكذلك قد تكون الرغبة في أن « نحيا » بالغة الأثر ؛ وهذا - كما يقول مل - إنما يبلور ما في نظرية حرية الإرادة (الحاطئة) من حث ومن تسام ، وإن مل ليبين في جلاء - على الأقل - أن المناقشة الأخلاقية لا تذهب عبثًا ، إذ هي تساعد الإنسان على أن يحدد نوع الشخص الذي يريد أن يكونه .

والمبادئ الأساسية في أخلاق مل هي :

١ - أن اللذة وحدها هي الخير ، أو هي الشيء المرغوب في ذاته .

٢ - أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ما تعمل على اسعاد كل من يتعلق به الأمر ، وأنها تكون مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء ؛ والسعادة معناها اللذة وانتفاء الألم (مذهب المنفعة ، الفصل الأول) .

١ - « السعادة أمر مرغوب فيه ، وهي الأمر الوحيد المرغوب فيه باعتباره غاية ؛ والأشياء الأخرى جميعًا نرغب فيها باعتبارها وسائل لتلك الغاية » . ويعترض مل على تقديم برهان على هذه القضية ، ولكنه يحاول أن يربط بين اللذة أو السعادة وبين أن يكون الشيء موضوعًا للرغبة وأن يكون خيرًا في ذاته . ونحن نستطيع أن نرى أن كل إنسان يرغب في سعادته الخاصة ، ولكن لا يلزم عن ذلك بالطبع أن السعادة مرغوبة أو أنها خير . بيد أن مل لم يكن أول أو آخر من ذهب إلى أنه لا بد من وجود علاقة وثيقة بين الخير وبين أن يكون الشيء مرغوبًا فيه ، وربما كان رأيه هو أننا نتعلم تسمية الأشياء بأنها « حسنة » أو « سيئة » ، « مرغوبة » أو « غير مرغوبة » عن طريق خبرتنا في الاشتهاء والحصول - أو عدم الحصول - على ما نشتيه. وبعض الأشياء التي اشتهيناها تبدو لنا جديرة بهذا الاشتهاء ، بينما يتضح لنا فيما بعد أن بعض الأشياء الأخرى غير جديرة بذلك ؛ فهل السعادة شيء من الأشياء التي يشتتهاها الناس ، وهل يتضح لهم فيما بعد أنها حسنة ؟ يقول مل أننا حين نرغب في شيء نفكر فيه على أنه لذيذ ، ونعتقد أنه يجلب الآن أو أنه سوف يجلب اللذة ؛ وهذا يعمل بالطبع على توسيع معنى « اللذة » ، وتصير هذه الكلمة مصطلحًا فنيًا يطلق على أي شيء يريده الإنسان لذاته ؛ ومن المؤكد أن كل تلك الأشياء لا يمكن أن تسمى « مرغوبة » أو « حسنة » . والواقع أن مل ليس مستعدًا على الإطلاق لمعاملة كل موضوعات الرغبة معاملة واحدة ، فهو يضع تمييزات كثيرة ويعبر عن

تفضيلاته المحددة الخاصة؛ فبعض الرغبات بدائية، وبعضها الآخر نتيجة للخبرة والتدريب والتنظيم الذاتي والترابطات الخاصة؛ فالرجل الجائع (أيا كانت شخصيته) يرغب في الطعام، والبخيل يرغب في أن يجمع المال بينما الشخص المبذر يرغب في انفاقه، وملذات الرجل البخيل والمسرف والفاضل عبارة عن ملذات اكتسبت بالتربية. ويشير مل إلى الاختلافات الكيفية و «أنواع» اللذة التي لا نجد عسرا في تبينها، بينما من العسير أو من المحال دائما تحديد الاختلافات الكمية (مثل «ظروف» بنتمام). وقد كان من الممكن أن يفترض مل أن الاختلافات الكيفية يمكن أن ترجع في نهاية الأمر إلى اختلافات كمية، ولكنه لم يجشم نفسه هذا العناء. والواقع أنه يقول إنه ينبغي علينا في كافة قراراتنا أن نفضل الملذات «العليا»، وهي الملذات التي تشمل الملذات الاجتماعية والكريمة، كما تشمل أيضا ملذات المشاعر المهذبة وملذات العقل.

٢ - «تكون الأفعال صحيحة بقدر ما تعمل على زيادة السعادة»، والسعادة التي نبحثها ليست هي سعادة الفاعل، بل كل من يتعلق بهم الفعل. ولا يوجه النقد غالبا إلى مل بسبب اعتناقه لهذا الرأي الذي يعمم السعادة تعميما ويشمل الناس جميعا، ولكن بسبب تظاهره بأنه يثبت أن السعادة العامة ينبغي أن تكون شيئا ينظر إليها «مجموع الأشخاص جميعا» على أنها شيء حسن أو مرغوب فيه؛ فهناك نقطتان يجب التمييز بينهما: (أ) ما هي طبيعة الفعل الصحيح؟ (ب) من الذي يدفع إلى القيام بهذا الفعل؟ وبالنسبة للسؤال الأول يمكن أن يؤخذ مل - أما على أنه يقدم تحليلا للتعريف المتفق عليه «للفعل الصحيح»، وأما على أنه يضع أمامنا وجهة نظر - ولم يكن مل - شأنه في ذلك شأن بنتمام - واضحا دائما فيما يفعل، ولكن يبدو على الجملة أنه يقوم بالشطر الثاني، ويبدو أنه كان يعرف في وضوح أن الآراء الأخرى ذات معنى

وان تكن مخطئة. أما بالنسبة للسؤال الثاني فإن مل يدل على أن للناس دوافع اجتماعية طبيعية تفضي بهم إلى تقدير الخير الذي يناله كل من يتعلق به فعل ما، ومن الممكن تقوية هذه الدوافع بالمران والخبرة.

والواقع أن بعض الأفعال تجلب السعادة في المدى الطويل وبعضها الآخر لن يجلبها؛ ويقول مل إنه ينبغي علينا اختيار الفعل (في أثناء اتخاذ القرار) الذي يبدو من المرجح أن تنتج عنه أعظم سعادة، وهذه هي الطريقة العملية الوحيدة الممكنة التي يفهم بها مذهب المنفعة. بل حتى هذه القاعدة يبدو أنها تطالب أكثر مما هو معقول، إذ كيف يستطيع المرء أن يتوقف دائما ليقوم بعملية حساب؟ ويجب مل بطريقة محددة جدا، أنه لا بد للمرء أن يهتدى عادة بتلك «القواعد العامة» التي صيغت نتيجة لخبرة الناس الطويلة في المجتمع: «إن المعتقدات التي انحدرت إلينا هي قواعد الأخلاق للمجموع، وللفيلسوف حتى ينجح في العثور على ما هو أفضل منها». ومن حق الفيلسوف أن يختبر القواعد التقليدية، وأن يسأل عما إذا كانت المراعاة العامة لقاعدة ما تجلب سعادة أكبر من اتباع أية قاعدة أخرى بديلة، أو أكبر مما لو تركنا المسألة خارج نطاق القواعد. وينبغي أن يعطى التفضيل في تطبيق مثل هذا الاختبار للأنواع «العليا» من اللذة، والمكانة التي يخصصها مل للقواعد هي نقطة يختلف فيها اختلافا واضحا عن رأي بنتمام، إذ يعرف مل الأخلاقية بأنها «القواعد والنواميس الموضوعة للسلوك الانساني». وفي حالة تضارب الواجبات (أي حين تتطلب الفعل نفسه قاعدة ما، وترفضه قاعدة أخرى)، في هذه الحالة وحدها ينبغي على المرء أن يختار - عن طريق المفاضلة - بين نتائج الفعل المحتملة في التقدير الفردي. ويبدو أن مل يلزم نفسه دائما بالرأي القائل إنه في جميع الحالات الأخرى يكون الفعل الصحيح هو الفعل

الذى يتمشى مع قاعدة صحيحة ، وتكون القاعدة صحيحة حين تجتاز الاختبار النفى . ومن العسير علينا أن نعتقد أن مل كان يريد لنا أن نتبع مثل هذه القاعدة اذا كان من المعروف أنها فى مناسبة معاومة ستجلب من الضرر أكثر مما تجلب من الخير (وربما أراد أن يتلافى هذه النقطة بملاحظاته عن الواجبات المتضاربة) ؛ فقواعد العدالة التى تمنعنا من الايذاء أو الاعتداء أو التدخل فى حرية الآخرين ، ينبغى مراعاتها بغض النظر عن الميزة التى قد يبدو أنها تعود علينا من اطراحها جانبا ؛ ذلك أن المراعاة الصارمة الموثوق بها لتلك القواعد هى فى ذاتها أعظم نفع للجميع .

ومهما يكن من أمر فإن مل لعل استعداد لتضييق مجال الواجب ، فالواجب شئ قد يرغم الانسان على فعله ، وينبغى ألا نتوسع فيه لا بما تقتضيه الضرورة ؛ فثمة أفعال حسنة نبيلة كريمة يمتدح المرء بحق على أدائها ، ولكن لا ينبغى أن تطلب منه وفق أية قاعدة . ومجال الفضيلة يشمل مجال الواجب ولكنه يتجاوزه ؛ وينكر مل أيضا أن يكون علينا أى واجب نحو أنفسنا ، فاذا أخفق انسان فى أن يعنى بمصالحه الخاصة العناية الصحيحة ، فليس ذلك فى حد ذاته حالة من حالات ارتكاب الخطأ .

ورأى مل - السلبى نوعا ما - عن الواجب، يترك للفرد مجالا واسعا لاختيار ما يريد أن يفعله أو ما يريد أن يكونه ؛ ويدل فى كتابه « مقال عن الحرية » بأن هذه الحرية يتهددها خطر تدخل قوى الراى العام . وللمجتمع الحق فى وضع القوانين التى تتحكم فى ذلك الجزء من سلوك الانسان الذى قد يؤثر على مصالح الآخرين؛ وفى هذا المجال يكون من الملائم أن نسأل عما اذا كان لقاعدة بعينها ما يبررها أو لم يكن . « بيد أنه لا محل للتفكير فى مثل هذا السؤال حيث لا يؤثر سلوك شخص ما على مصالح أى شخص آخر الا نفسه ، أو لا يتحتم لذلك السلوك أن يؤثر .

على غير صاحبه الا اذا أرادوا » ؛ ففى مجال الحياة الخاصة يكون السؤال عما اذا كان وضع القواعد واجبا أو غير واجب سؤالا لا معنى له . وهنا تبدأ المناقشة وكأنها رد اعتبار للحقوق الطبيعية ؛ مثال ذلك أن مل يدل على أن الرقابة محال أن تستلزمها الضرورة فى أى مجتمع متمدن . ومن العسير أن تكفى لغة مذهب المنفعة فى الاعراب عن الأهمية الأخلاقية التى يعلقها مل على الكبرياء المعقولة ، وعلى حب الحرية والاحساس بالكرامة ؛ « فمن امتيازات الكائن الانسانى الذى بلغ النضج فى ملكاته ، ومن الشروط اللازمة له ، أن يستخدم خبرته ويفسرها بطريقة الخاصة » . وقد يبدو غريبا الآن أن مل قد جاهد لإنشاء حكومة قائمة على الطبقات العاملة ، وأنه قد أخذ بالاشتراكية ؛ غير أنه كان يعتقد أنه من الممكن أن يظفر العمال بالتربية على مر الزمن ، كما كان يأمل فى انشاء ضمانات دستورية لحقوق الأقليات؛ وكان يرى أن تنفق الحكومة على التعليم لا أن تقوم به ، ولم تكن الملكية الاجتماعية تقتضى فى نظره ملكية دولة تتسع كفايتها لتشمل كل شئ .

بدأ تفكير مل فى السياسة حين قرأ هجوم ماكولى على المقال الذى كتبه جيمس مل عن الحكومة ؛ فقد أنكر ماكولى امكان استنباط النتائج من المبادئ ، اذ ينبغى أن تكون الدراسة الوحيدة للسياسة دراسة مباشرة للتاريخ . وانتهى مل الى الاختلاف مع أبيه ومع ماكولى على السواء ؛ فهو يميز فى الجزء السادس من كتابه « المنطق » بين نمطين مختلفين تمام الاختلاف من البحث الاجتماعى ، النمط الأول متخصص وافتراضى معا ، ومثال ذلك أن يسأل : ماذا سوف يكون تأثير الغاء قوانين الغلال لو بقى المجتمع وبقيت المدينة فى انجلترا على حالتها الراهنة ؟ فنحن نفترض أن « حالة المجتمع عامة ، تظل ثابتة ، ونستخدم المنهج الاستنباطى كما هو مستخدم فى علم الطبيعة ؛ ولابد من تحليل العوامل

(وفى بعض النقاط الحيوية) استنباطيا . ويحاول مل أن يبين فى كتابه « مذهب فى المنطق » :
 (١) أن « القضايا الضرورية » قضايا لغوية صرف؛
 (٢) أن الاستدلالات التقليدية المباشرة « ظاهرة فحسب » وليست حقيقية ؛ (٣) أن القياس باعتباره استدلالا من مقدمات الى نتائج هو أيضا مجرد « استدلال ظاهرى » ؛ (٤) أن القياس هام على أساس توكيده للمقدمة الكبرى أو الكلية ؛ (٥) أن توكيد قضية كلية على أساس بيئة خاصة يعد استدلالا حقيقيا ، ومن ثم فإن الاستنباط الخالص ليس استدلالا حقيقيا ، أما الاستقراء فهو استدلال حقيقى ؛ (٦) أن مبادئ الرياضيات استقرائية تعتمد على الملاحظة ؛ (٧) أننا نستطيع أن ندعى - فى بعض الحالات - ادعاء صادقا أننا نعرف قضايا كلية تقوم على الاستقراء .

ولا يهتم مل بالمنطق الصورى لذاته اهتماما شديدا ؛ وموضوعه الرئيسى هو « التعميم » والأسس التى يعتمد عليها والمناهج الصالحة للعلوم . وينبغى أن نعترف فورا بأن تفسير مل للعلوم الرياضية لم يرض أحدا ، ذلك أن مل لم يميز قط تمييزا صحيحا بين الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية ، وخطأ بين أخطاء العد والقياس وبين أخطاء الحساب ، وترك للآخرين أن يبينوا أن تفسير مل - الأصيل أصالة عظيمة - للاستدلال الاستنباطى على أنه نسق من تحصيلات الحاصل ؛ ترك للآخرين أن يبينوا أن هذا التفسير يمكن أن يمتد ليشمل الاستدلال الرياضى أيضا .

وتقوم النظرية المنطقية على تعريف للمعنى يدخل الفكرة القائلة بأنه ليست كل الكلمات مجرد أسماء لأشياء فحسب . ويستخدم مل كلمة « أسماء » لكل الحدود فى قضية ما : ف جون وجورج ومارى « أسماء مفردة » ، وكذلك « الملك الذى خلف وليم الأول » اسم متعدد الكلمات . أما المحمولات فهى « أسماء عامة » (مثل : رجل ، عجوز ، أبيض) ، وهى « قابلة

السببية التى نحدث فيها التغير ومعرفة قوانينها (مثل القوانين النفسية التى تتحكم فى التجارة) : ولا يصدق الجواب التقريرى (الذى نصل اليه) الا فى الحالة الحاضرة من المجتمع ، غير أن المجتمعات تجتاز حالات عامة مختلفة ، وعلينا أن نفترض أن مجموع العلل لكل حالة من تلك الحالات يجب التماسها فى الحالة السابقة عليها مباشرة . ويعتقد مل (كما يعتقد كونت) أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يؤثر بعضها على البعض الآخر تأثيرا متبادلا ، بحيث تكون حالة المعرفة هى أهم عامل بينها . ويقدم لنا التاريخ - اذا فحص بامعان - قوانين تجريبية للمجتمع ، فمثلا عصر الايمان يفضى الى عصر يسوده العقل ، وعصر العقل يفضى الى عصر علمى أو وضعى ؛ وقد لا يكون فى استطاعتنا التنبؤ بمثل هذه التغيرات ، ولكننا نستطيع أن نصنع شيئا لفهم القانون الذى يتحكم فيها . ولا يبدأ هذا العلم « العام » للمجتمع بفرض ما ثم يمضى فى التحقق منه ، وإنما يبدأ بتعميمات مستمدة من التاريخ ، ويحاول أن يبين كيف أن نمطا بعينه من الانتقال يمكن تفسيره بالرجوع الى قوانين تم اكتشافها فى العلوم الخاصة (كالجيولوجيا ، وعلم النبات ، والاقتصاد ، وعلم النفس ، وعلم التناسليات) . وقد أخذ هذا « المنهج الاستنباطى المعكوس » من كونت ، الذى تشبه صداقته لمل صداقة روسو لهيوم فى بعض جوانبها ؛ وتفسير مل الذى يبدو تفسيراً متواضعا لعلم عام للمجتمع ، قد رفضه ك . و بوبر رفضا تاما ، اذ يدل بوبر على أن فكرة وضع قانون لمجموع حالات المجتمع المتعاقبة هى اساءة استعمال لفكرة القانون .

ويحارب مل فى فلسفته السياسية فى جبهتين : ضد الفلسفة القبلية والجدسية ، وضد التجريبية البسيطة . ويرى هذا الموقف نفسه فى المنطق ؛ ويصر مل على أن منطقته هو « منطق الخبرة » ، ولكنه يفضى الى أبعد من ذلك مبينا أن العلم يجب أن يكون منظما وتحليليا

الناس فأنين ، اذن فبعض الناس فأنين ، يعتمد الانتقال هنا على معنى « كل » و « بعض » و « اذا » ٠٠٠ « اذن » ٠٠٠ (ولكن ماذا عن القياس ؟ من المشهور أن نتيجة القياس يجب أن تكون « متضمنة » فى المقدمات والا كانت باطلة ؛ ومع ذلك فأنى أستطيع أن أعرف أن كل الناس فانون دون أن أعرف أن « دوق ولنجتون » فان ، وقد لا أكون سمعت قط عن « دوق ولنجتون » . ويرى مل أن « الجدة » فى نتيجة قياس ما تنشأ عن هذه الحقيقة وهى أننا نستطيع أن نعرف قضية كلية دون أن نعرف كل أمثلتها الجزئية ، وحين اكتشاف مثالا جديدا أقوم « بتطبيق » جديد للقضية الكلية ، وبذلك أصل الى نتيجة جديدة . بيد أن مل أشد اهتماما بهذا السؤال وهو : كيف نستطيع أن نعرف القضايا الكلية الواقعية ؟ اننا نصل الى معرفتها بطريق الاستدلال من مجموعة من الأمثلة ، وهذا الاستدلال استقرائى . وتعتمد أهمية البرهان القياسى كلها على أن تكون لدينا مقدمات كلية ؛ وهذا يأتى عن طريق الاستقراء ، فهو الاستدلال « الأصيل » الوحيد .

ويفحص مل فى الجزء الثالث من « المنطق » طبيعة الاستقراء ؛ فالاستقراء يقوم على الافتراض القائل بأن الطبيعة تسير سيرا مطردا ، وأن ما يحدث مرة فى ظروف بعينها سيحدث دائما مرة أخرى اذا وقعت تلك الظروف ، ونحن نعلم من فحص الطبيعة أن « هذا الافتراض مضمون الصديق » ، ويقوم أبسط أنواع الاستقراء فى طريقة سيره على أساس التعداد البسيط للأمثلة المتشابهة : « كل البجع الذى رأيناه أبيض ، اذن فكل البجع أبيض » . وبهذا المنهج عينه نعلم أن الطبيعة مطردة ؛ ويميز مل بين اطرادات « التلازم » أو « الاقتران » واطرادات التتالى ، فالأولى تتضمن « معية » صفات الأنواع الطبيعية ، والخصائص المكانية والعديدية . وهذه الصفات لا تعرف الا عن طريق الملاحظة فحسب (بما فى

لأن تصديق - بمعنى واحد لا يتغير - على عدد من الأشياء لا نهاية له . غير أن مل يميز أسماء الاعلام دون سائر الحدود الأخرى ؛ اذ هى عنده تطلق جزافا بمعنى أنها مقصورة على أن تشير الى شخص أو مكان ، فهى لا تطلق على مسمياتها بسبب وجود خصائص يفترض وجودها فى تلك المسميات ، ولهذا يقول مل انها « تشير » فحسب . غير أن الألفاظ والجمال الوصفية تقول شيئا قد يكون صادقا أو كاذبا ؛ فهذه العبارة « الملك الذى خلف وليم الأول » تشير الى « روفوس » لكل من يفهم « معنى » هذه العبارة ويرى صدقها . وهذا الجانب الآخر من جانبى المعنى يسميه مل بالمفهوم ؛ فكلمة « رجل » مفهوم يتألف من خصائص بعينها ، ويقول مل « انها تشير الى أى فرد يتصف بتلك الخصائص » سواء أكان جون أم جورج أم مارى . وهكذا تشير الأسماء العامة الى مفهوم وإلى ماصدق ؛ وهنا يخطئ مل اذ قد يشير الوصف المحدد الى فرد ما (روفوس مثلا) غير أن المحمول لا يشير الى ماصدق ؛ فقد أقرر أن « ج . س . مل » لم يكن عالما عظيما دون أن أشير الى أى عالم عظيم . فمن ذا يكون هذا العالم ؟ فالحدود العامة ليست أسماء ، ويبين مل أن لتلك الحدود معنى لا يقتضى التسمية على الإطلاق ؛ ويقول أيضا ان تلك الكلمات مثل : « و » و « من » و « فى » و « حقا » بينما تسهم فى تكوين الأسماء ، الا أنها « لا حق لها على الإطلاق فى أن تعتبر أسماء » ، فليست التسمية اذن هى النوع الوحيد للمعنى ؛ وهذه حقيقة لم يتمثلها الفلاسفة طيلة أجيال عديدة .

والقضية التى لا تؤكد الا جزءا مما يعنيه (أى ما يؤلف مفهومه) حد الموضوع ، هى « مجرد قضية لفظية » أو تحصيل حاصل . وكذلك الاستدلالات المباشرة فى المنطق التقليدى هى أيضا تحصيل حاصل ، اذ تعتمد فى صدقها (وان لم يقرر مل ذلك فى وضوح تام) على « معنى » الألفاظ المنطقية المستخدمة فيها . (اذا كان كل

ذلك العد والقياس) ؛ والدليل عليها في كثير من الحالات فائض عن الحد . ويمكن أن توصف اطرادات التتالي وصفا متساهلا بأنها « سببية » ، بمعنى أن نوعا بعينه من الحوادث يفضي دائما الى تتابع بعينه وعندئذ يجيئنا العلم عن طريق التعداد البسيط قبل كل شيء ؛ غير أن مل يعتقد أنه في الاستقراءات « السببية » يمكن أن يقوم شيء أقرب الى البرهان الاستنباطي بالاستعانة بمناهجه المشهورة في « الاستقراء (السببي) » .

ويعنى مل بالسبب « السبب الكافي » ؛ أو بالأحرى ذلك العامل الذي اذا أضيف الى المجرى المألوف لأحداث الكون ، كانت اضافته كافية لاحداث أثر بعينه ؛ وانا لنعرف (وفقا لمل) حقيقة على أكبر جانب من الأهمية عن هذه الأسباب وهي أن لكل حادث سببا ؛ وهي حقيقة نعلمها عن طريق الملاحظة البسيطة ، فاذا عرفناها أمكننا أن نستخدمها في الكشف عن القوانين السببية الجزئية واثباتها ؛ ذلك أن السبب الكافي ل « س » لابد أن يوجد في الحوادث والظروف السابقة عليه مباشرة . وهذا يحدد البحث عن سبب « س » ، اذ نجد أن الظروف ا و ب و ج . . الخ سابقة عليها ، ولابد أن ظرفا أو آخر أو مجموعة من الظروف قد كان سببا في « س » . ويمكن أن تقوم المناهج (الاتفاق) الاختلاف . الاتفاق والاختلاف . والتغير النسبي) بشيئين : (١) تمكنا من حذف الظروف التي لاتسبق «س» دائما ؛ (٢) تزودنا بمزيد من الحالات التي يوجد فيها عامل آخر بعينه في البيئة السابقة على «س» . والجزء الثاني بالطبع هو التعداد ؛ وما يؤكد مل هو أن الحذف نفسه نوع من البرهان ، فاذا استطعنا أن نجد مثالا ل « ا » لا تتبعها فيه «س» ، فإن « ا » لا تستطيع أن تكون هي نفسها سببا كافيا ل «س» ، وهو يعتقد أن هذا يجب أن يقوى حالة الظروف المرشحة الباقية ب ، ج . . الخ . ويكتب مل عن مناهجه باعتبارها « اختبارا علميا » ، بيد أنه يدعى الكثير ؛

أولا لأن اختيار (من سوابق س) العوامل المحتمل لها أن تكون أسبابا ، ينبغي أن يعتمد على معرفة بالمجال نحصل عليها دون الاستعانة بتلك المناهج ؛ وثانيا لأن هذه «المعرفة» نفسها موضوع للمراجعة (فقد نتبين أن ما كنا نعتقده غير داخل في الموضوع هو عامل حيوي) . ولا يمكن أن تؤدي مناهج الحذف أو الاستبعاد الى حكم « حاسم » في جانب الظروف المرشحة الباقية ، اللهم الا اذا كانت مجموعة الظروف المرشحة الممكنة محدودة تحديدا حاسما ؛ وهذا - اذا شئنا الدقة - ما لا يمكن أن يكون في مثل تلك الأبحاث . ومن العسير أن نشك في أن التجربة المتكررة تزيد - عن طريق الاستبعاد على الأقل - من « الاحتمال » الذي يؤيد العوامل الباقية ؛ غير أن الاختبار الحاسم هو بالطبع مسألة أخرى .

والمناهج مشتركة بالنسبة لجميع الأبحاث « السببية » التي تكون في المستوى التجريبي الأساسي ؛ أما في المستوى الأعلى فان العلوم المختلفة تستخدم مناهج أو طرائق أو تجربة . ويميز مل في الجزء السادس من المنطق بين أربعة مناهج : المنهج الهندسي الذي يطبق حيثما لا يكون للقوانين المختلفة أثر في تعديل بعضها بعضا (ويوحى المثل الذي يضربه مل بأن هذا المنهج لا يكاد ينتمى اطلاقا الى العلم الذي يعتمد على الملاحظة والتجريب) ؛ والمنهج الكيميائي ، وهو منهج التجربة المباشرة الذي يجب أن يطبق حيثما تجتمع العلل بطريقة تتحدى التحليل ؛ والمنهج الفيزيقي (الطبيعي) الذي يمكن استخدامه حيث تكون قوانين العوامل السببية المختلفة قد عرفت فعلا معرفة حسنة ؛ فحينئذ يجوز الاعتقاد بأن تغيرا بعينه كان نتيجة اجتماع بعينه للقوى ، وأن التجربة المستمرة ستمدنا باختبار يحقق ذلك . وأخيرا يعترف مل بالمنهج التاريخي الذي يطبق حيث تكون الظواهر معقدة ومجاورة لمجال التجربة ، كما هي الحال في العلوم الاجتماعية .

– بروح علمية – مسألة: هل العالم كما نعرفه من صنع ذكاء الهى ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهل اتصل هذا الذكاء الالهى بالانسان عن طريق وحى معجز ؟ وان للبرهان (على وجود الله) المستند الى ما فى الكون من نظام لشيئا من الوزن ، اذ يوحى بأن هناك الها يرغب فى الخير لمخلوقاته (المعروفة لنا) ، غير أن لديه مهام أخرى كثيرة . وهنا يحول مل المسألة من منطقة الاعتقاد الى منطقة الأمل البسيط ؛ وقد يتأمل الانسان – بدون الاعتقاد الفعلى – فكرة الكمال الالهى ، كما قد يتأمل الأناجيل ويأمل فى الخلود ، ولهذا كله قيمة عملية . وانا لنجد هذه الخواطر فى رسائل مل ، وهى ترتبط باهتمامه الوردزورثى الجدى المبكر بتنمية أفضل ما يمكن أن يوجد فى الشعور والخيال الانسانيين ؛ غير أن « مقالاته عن الدين » التى ظهرت عقب وفاته ، أدهشت أصدقاءه الأشد صراحة فى نزعتهم اللاأدرية والملحدة . ويقول عنه هاليفى : « هناك لمحات فى ستيوارت مل ذات طبيعة أصيلة عاطفية ، بل تكاد أن تكون دينية ؛ وهذه الطبيعة لم تخلق للمذهب العقلى والتجريدى الخالص الذى فرض عليها منذ طفولته » .

مل ، جيمس : (١٧٧٣ – ١٨٣٦) ، ولد بأبردينشاير باسكتلندة ، ودرس بجامعة أدنبره ليتولى وظيفة راع للكنيسة ، غير أن الشكوك الدينية أفضت به الى التخلي عن هذه الدراسة ؛ وفى سن التاسعة والعشرين رحل الى لندن . وفى عام ١٨٠٨ التقى مل بـ « بنتام » فحواله الى الراديكالية ، وصار نائبه الرئيسى . والتحق عام ١٨١٩ بشركة الهند الشرقية وعاش حتى أصبح مديرها العام ، وقد وصفه ابنه الأكبر جون ستيوارث مل فى « ترجمته الذاتية » وصفا قيما تناول شخصيته وآراءه .

الميتافيزيقا : حاول مل فى كتابه « تحليل ظاهرة العقل الانسانى » (١٨٢٩) أن يبين أن

ويشيز مل الى آرائه هذه على أنها « فلسفة الخبرة » ؛ وان وصفه لها بهذه الصفة لتتضح الغاية منه حين نرى احتكامه بالوقائع احتكاما لا ينقطع (وهى الوقائع التى يمكن أن تعرف بالخبرة) ، كما تتضح على المستوى الميتافيزيقى حين يخلل معرفتنا بالأشياء والعقول تحليلا يقوم على مذهب الظواهر (انظر كتابه : « دراسة لفلسفة هاملتون ») . ووجهة نظر مل قريبة من وجهة نظر هيوم ، فهو يصف الأجسام على أساس ادراكاتنا الحسية لها ؛ وهو يميز فى وضوح (كما لم يفعل باركلي) بين نوعين من الترتيب فى الخبرة : (١) الترتيب السببى المطرد للخبرة الذى يربط معا الأجسام أو التغيرات الطبيعية المنتمية الى أنواع بعينها ؛ (٢) الترتيب الذى يربط الأفكار المختلفة أو الانطباعات فى عقولنا ويفضى بنا الى تكوين الفكرة القائلة بأنها جميعا ادراكات حسية لشيء فردى واحد . والنوع الثانى من الترتيب (كما رآه هيوم) ليس اطرادا نى تتابع أفكارنا ، « فالاطرادات » التى نبحث عنها تقوم بين أجسام لا بين احساسات . ويحاول مل تحليل هذا الترتيب ، ويمضى الى حيث يعرف الجسم بأنه « امكان دائم للاحساس » ، فإن يتحدث المرء عن منضدة معناه أن يتحدث عن ترتيب من هذا النمط للاحساسات الفعلية أو الممكنة ؛ ولا يبذل مل أية محاولة لاقامة هذا الامكان على أساس جوهر خارجى فعلى أو على أساس وجود الله . غير أن مل يعترف بأن هناك « تتابعات أخرى من الشعور الى جانب تلك التى أكون شاعرا بها » . وكيف نصف ترتيب الخبرات الذى يؤلف عقلا فرديا ؟ ها هنا يصل مل الى « شىء نهائى لا تفسير له » ، وهو أن العقل الذى يتألف من سلسلة من المشاعر ينبغى أن يدرك نفسه باعتباره ماضيا ومستقبلا .

وفى مقالاته عن « اللاهوت الطبيعى » ، يدافع مل عن امكان قياس عقل بلا جسم ، ومن ثم فهو يدافع عن امكان الخلود . كما يفحص أيضا

المعرفة كلها يمكن أن ترجع إلى المشاعر « الاحساسات ، والأفكار ، والملذات ، والآلام » التي تحدث في ترتيبات بعينها ، فبعضها متعاقب وبعضها الآخر متآن (أى يحدث فى آن واحد) . وتميل المشاعر إلى الارتباط فى نماذج منتظمة إذا وقعت « معا » ، وشرح خاطر ما معناه دائما تحليله إلى أفكار ترابطت فيما بينها . وهذه النظرية ذرية ارجاعية ، ولم تنجح فى تحقيق نية المؤلف التى ترمى إلى جعل العقل الإنسانى ممهدا كالطريق الممتد من « شيرنج كروس » إلى « كنيسة القديس بولس » (مكانان فى لندن) .

الأخلاقية : لقد شجعت كل نظرية التداعى على القول بأن فى استطاع التربية أن تؤدى « بالإنسان » إلى أية صورة شئنا ، وأنه فى مقدور التربية أن تكون الناس (الذين يسعون بالضرورة إلى سعادتهم الخاصة) على نحو يجدون معه سعادتهم الخاصة فى تكريس أنفسهم للخير المشترك (دائرة المعارف البريطانية ، ١٨٢٠ « تربية ») . والمقياس الذى تقاس به الأفعال الصائبة إنما يكون نتائج تلك الأفعال ، وأنه لمقياس يجعل الإنسانية كلها فى اعتباره ، فالحق هو ما يزيد من السعادة العامة لا من سعادة الفاعل ؛ وإن المدح والذم والثواب والعقاب فى المجال الأخلاقى لوسيلة يصطنعها المجتمع لتشجيع الأفعال النافعة للجماعة وتثبيط الأفعال الضارة بها .

السياسة : يرفض كل الأفكار الخاصة « بالحقوق الطبيعية » ، ويحاول (ولعلها أول محاولة من نوعها) الدفاع عن الأنظمة النيابية على أساس المبادئ النفعية وحدها (دائرة المعارف البريطانية ، ١٨٢٠ « حكومة ») . فالناس يحتاجون إلى الحكومة لتدافع عن حياتهم ومصالحهم إزاء الآخرين ؛ غير أن أية حكومة مؤلفة من « أناس » ستكون لهم مصلحة خاصة فى استغلال رعاياهم واستعبادهم ؛ ومن ثم تدعو الحاجة إلى قوة لكبح جماح المصالح الجائرة « للحكومة » . والطريقة الفعالة الوحيدة

لتنصيب مثل هذه القوة يكون باختيار ممثلين (عن الشعب) ؛ ولكن كيف نضمن تطابق المصلحة بين المجتمع وممثليه ؟ نضمن ذلك بإجراء انتخابات من حين إلى حين . وبهذا فإن كل لا يدعو إلى حكومة نيابية ، بل إلى هيئة نيابية معادية للحكومة . ومن الذى يختار الممثلين ؟ يستبعد كل النساء والأطفال والشبان الصغار على أساس أن هناك تطابقا « طبيعيا » فى المصلحة مع الأزواج والآباء ؛ ويبحث كل فى استبعادات أخرى ، ولكنه يدعو أخيرا إلى منح حق التصويت للطبقة الوسطى بإمام أعضاء هذه الطبقة هم القادة الحقيقيون للمجتمع ؛ وقد كانوا كذلك خلال تاريخ العالم كله ؛ وكان كل يثق ثقة لا حد لها فى النظم النيابية إذا صاحبته حرية كاملة فى المناقشة .

ويميل بعض النقاد - مثل هاليفى مثلا - إلى أن يضعوا جيمس كل ، بوصفه مفكرا ، فى مرتبة أعلى من جون ستيوارت كل ؛ وأيا كان الأمر فإنه من العسير إنكار أن جيمس كل هو مثال الفيلسوف الذى لا يستند فى آرائه إلى واقع محاولاته ، ويتضح هذا الضعف أشد ما يتضح فى تناوله لفكرة الحكومة ، إذ يتقدم فى تدليله من افتراضات لا تستند على أية حقائق تاريخية ، بل تراه يقدم لكل خطوة يخطوها علة واحدة ؛ وهى علة واحدة مفروض فيها أن تكون حاسمة ، وبالتالي فهى كافية . وقد وقف ماكولى فى هجومه على كل عند هذا المنهج الاستنباطى . (مجلة أدنبره ، ١٨٢٩) .

ملبرانش ، نقولا : (١٦٣٨ - ١٧١٥) ، فيلسوف فرنسى . وكان الفلاسفة المحترفون فى عصر ديكارت قد انقسموا - بسبب خروجه على الإجماع - إلى طوائف متمايزة متعادية عداها ، وشرعت كل طائفة - على عادة أهل ذلك العصر - فى البحث عن الأسانيد التى يستندون إليها . أما هؤلاء الذين اتبعوا ديكارت فقد وجدوا سندهم فى أوغسطين ، على حين اتخذ الذين

يعارضونه من ثوما الأكوينى أستاذاً لهم . وقد كان نقولا ملبرانس هو أشهر الأوغسطينيين ؛ ويعتقد ملبرانس أن الأشياء الفردية ما هي الا تعينات للجوهر المادى الواحد ، كما أن العقول الفردية ليست غير تعينات لجوهر لامادى ، وتقوم فى مقابل ذلك حرية الله الكاملة ، وهى نظرية تميز بها أوغسطين . وقدم ملبرانس مذهبه فى الاتفاقية حلاً لمشكلة التفاعل السببى بين الجوهرين (العقل والجسم) ؛ إذ كان يذهب الى أن الأشياء المتناهية لا قدرة لها على الفعل سواء أكانت عقولاً أو أجساماً ؛ وهى نظرية كان يعتقد أنها علامة على الفلسفة المسيحية . هذه الاعتبارات مضافاً إليها مشكلة : كيف يمكن لجوهر عقلى لامادى أن يدرك الأجسام المادية ؟ أفضت به الى ضرب من الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة ؛ فنحن لا ندرك شيئاً مباشرة ، وإنما الله هو الذى غرس فى عقولنا فكرة العالم المتجسد . وهذا العالم يوجد فى الواقع ويتجاوب مع فكرتنا عنه ، لأن أفكار الله التى هى مصدر ادراكاتنا الحسية هى أيضاً نماذج لعالم الأشياء المادية .

من الممكن أن يعد المنطق فى مراحله الأولى تاريخاً طبيعياً لضروب الحجاج ؛ فكما يدرس البيولوجى تركيب النباتات والحيوانات وعملها ، ويحاول أن يرى كيف ترتبط الأنواع المختلفة بعضها ببعض ، فكذلك يدرس المنطقى تركيب الأنماط المختلفة من اقامة الحجج وعملها ، ويحاول أن يربط بينها فى نسق منظم . غير أن رجل المنطق لا يهتم الا بتلك الجوانب من الحجاج التى تقبل الحجج بفضلها على أنها « صحيحة » ؛ ومن الواضح أننا جميعاً نعتمد على الاستنتاج ليقدم لنا الكثير من معرفتنا ، وأن استنتاجاتنا قد تتفاوت فى درجة الثقة بها . وأياً كان الأمر ، فإننا نميز جميعاً - على مستوى الحس المشترك - بين الاستنتاجات السليمة والفاصلة ، وإن لم يكن من اليسير علينا أن نفسر ما نعينه بالاستنتاج المقبول ، وأصعب من ذلك أن نضع القواعد التى تميز الاستنتاجات السليمة من الاستنتاجات الفاسدة ؛ ومن واجبات المنطق أن يزودنا بطريقة منظمة للقيام بتلك التمييزات .

منطق : (١) يمكن تعريف المنطق بأنه نظرية الشروط التى يجب أن تتوافر للاستنتاج الصحيح، أو اذا شئنا الايجاز قلنا انه نظرية الاثبات (أو الاستدلال) . ولا بد من ذكر بعض الملاحظات على هذا التعريف المبدئى حتى لا يكون مضللاً ؛ فالاستنتاج عملية ننقل بها من الاعتقاد بجملة أو أكثر (المقدمات) الى الاعتقاد بجملة أخرى (النتيجة) يكون صدقها اما مضموناً اذا كان الاستنتاج سليماً ، أو على الأقل محتملاً بفضل صدق المقدمات ؛ فالاستنتاج إذن عملية عقلية ، وقد يعنى ذلك أن المنطق معنى بعمليات الفكر ، وبالتالي فإنه يرتبط على هذا الأساس بعلم النفس بطريقة ما . وليس الأمر كذلك ؛ فان دراسة « شروط » الاستنتاج الصحيح لا تلزم عنها دراسة أية عمليات فكرية ، ولا تعيننا فى حالة البرهان الاستنباطى الدقيق على الأقل ، وهى الحالة التى

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الواجب ليس غير واحد من واجباته فحسب ؛ ففي العصرين اليونانى والوسيط كان معظم اهتمام المناطقة منصبا على تصنيف أنواع الحجاج وطريقة اقامة الحجج ، كما أن شطراً من اهتمام المناطقة الرمزيين المحدثين كان موجهاً الى بسط أكثر تفصيلاً واكتمالاً من البسط الذى بسط به أسلافهم الأنواع المتعددة للحجة الصحيحة ، والروابط التى تربط تلك الأنواع بعضها ببعض . ومن واجبات المنطق التى لا تقل عن ذلك أهمية - على الأقل منذ ظهور العمل الذى قام به فريجه - الفحص النقدى للتصورات والمناهج الرياضية . ولما كانت البراهين الرياضية ضرباً من البراهين الناجحة القوية على

بعض مشكلاتها في القسم السادس من هذا المقال،
وأما الأقسام الأخرى من الثانى الى الخامس فتتعلق
 بالمنطق الاستنباطى أو الصورى .

(٢)

درج المنطقة منذ عهد أرسطو - الذى أسس
 هذا العلم - على استخدام وسائل رمزية للتعبير
 عن اقامة البراهين ودراستها ، وذلك لأن المنطقة
 لا يهتمون ببراهين خاصة تقام حجتها ، أو
 بالتعبيرات اللغوية العادية التى توضع فيها تلك
 البراهين ، أو بموضوعها ، بل يهتمون « بالقواعد
 العامة » التى تتحكم فى صحة البراهين ، وبالتالى
 بتلك السمات التى تكون ذات شأن فى صحتها ؛
 وهذه السمات تتعلق بالتركيب فهى الصورة أو
 الهيكل لبرهان ما ، وهذه الصورة (أو الهيكل)
 كثيرا ما تطمسها أو تخفيها الطريقة التى تعبر
 عنها فى اللغة العادية .

ومن الممكن ، بدراسة تركيب البرهان ، أن
 نرد هذه الكثرة الهائلة من التديلات التى تساق
 لتأييد أنواع الموضوعات كافة وبشتى اللغات ، الى
 نماذج معيارية يمكن أن يرتبط بعضها ببعضها
 الآخر بطريقة منظمة ؛ أما أن صحة البرهان
 الاستنباطى تعتمد على تركيبه (أو على صورته
 المنطقية) لا على مادة موضوعه ، فامر يمكن أن
 نتبينه بالسليقة من الأمثلة التالية . فمن الممكن
 أن نرى - بعد امعان النظر - أن الاستنتاجين
 ٢ ، ٣ صادقان رغم أن كلا منهما يتعرض لموضوع
 مختلف عن الموضوع الذى يتعرض له الآخر :

(٢) اذا لم يكن هناك أى معدن يذوب
 فى الماء ، واذا كانت بعض المواد المتبلورة معادن ،
 فان بعض المواد المتبلورة لا تذوب فى الماء .

(٣) اذا لم يكن المسيحيون حلوليين ، وكان
 بعض المتصوفة مسيحيين ، فان بعض المتصوفة
 ليسوا حلوليين . فالصورة المنطقية المشتركة
 بينهما يمكن تمثيلها على هذا النحو :

وجه الخصوص ، فان دراستهم لها تندرج تحت
 العنوان العام لنظرية البرهان . غير أن ذلك
 الجانب من المنطق - رغم أهميته - موغل فى
 الصعوبة والتخصص ، ولن نشير اليه هنا
 حيث أننا لن نتعرض لغير الجوانب الأولية والعملية
 من المنطق فحسب . بيد أنه من الضرورى أن
 نتذكر أن التطورات الحديثة فى المنطق (وهى التى
 تؤلف الآن الجزء الرئيسى فى هذا العلم) ترجع
 كلها تقريبا الى عمل الرياضيين ؛ وان هذه الحقيقة
 لتفسر لنا الطابع الصورى المعن فى الصورية
 الذى تتصف به مناهجه .

هناك نمطان رئيسيان من الاستدلال اهتم
 بهما المنطقة ، هما الاستدلال « الاستنباطى »
 والاستدلال « الاستقرائى » . ومن الأمثلة المعروفة
 للاستدلال الاستنباطى هندسة اقليدس والأقيسة
 التى من هذا النوع (١) اذ كانت جميع التدييات
 ذات دماء حارة ، وكانت جميع التدييات ترضع
 صفارها ، فان بعض الحيوانات ذات الدماء الحارة
 ترضع صفارها .

وقولنا عن استدلال استنباطى انه صحيح،
 يضمن لنا أن النتيجة لا يمكن أن تكون باطلة اذا
 كانت المقدمات صادقة ؛ فالنتيجة تلزم عن المقدمات
 لزوما ليس منه مناص ، حتى انه لمن المحال على
 أى شخص أن يؤكد المقدمات مع نفيه للنتيجة فى
 ن واحد دون أن يناقض نفسه . وجزء مما يؤديه
 المنطق (وهى مسألة على شئ من الصعوبة) أن
 يبسط بسطا كاملا ومقنعا للشروط التى يمكن
 بناء عليها أن يقال عن جملة ما انها مستدلة من
 غيرها من الجمل أو مستنبطة أو لازمة عنها ؛ وان
 مناطق كثيرة ليعتقدون أن فكرتى البرهان
 والاستدلال الصحيح خير لهما أن تقيدا بحيث
 تشملان الحالات التى تتلاءم مع قواعد المنطق
 الاستنباطى فحسب . ومهما يكن من أمر ، فان
 عملية الاستدلال الاستقرائى قد ظفرت بنصيب
 كبير من اهتمام المنطقة ؛ وسنعرض عرضا موجزا

(٤) اذا لم يكن أى « ا » هى « ب » ، وبعض
« ج » هى « ا » ، اذن فان بعض « ج » ليس
« ب » .

فهنا وضعت مكان الحدود المتصلة بموضوع
تلك الأقيسة « متغيرات » أى رموز لا تسمى
ولا تشير الى أشياء أو صفات ، وانما تستطيع
أن تمثل - شأنها فى ذلك شأن الضمائر فى
اللغة - كلمات أو جملا تشير الى أشياء أو
صفات (بحيث يمكن أن تحل تلك الكلمات أو
الجمل مكانها) . ومن الممكن اعتبارها طريقة
مريحة نترك بها مسافات شاغرة فى الصورة
البنائية التى عليها يقام البرهان ، على أن تملأ
هذه المسافات بالحدود المناسبة على أى نحو شئنا ؛
فنستطيع - مثلا - أن نكتب الاستنتاج (٤)
بطريقة أقل يسرا على النحو التالى :

(٥) اذا لم يكن أى . . هو - - وبعض *
هى - - اذن فان بعض * ليس - - .

فالطرائق المختلفة لملء المسافات الحالية
ليست سوى وسائل نميز بها - بوساطة الرموز -
مواضع الحدود الممكنة . ومن الواضح أن مثل هذا
التمييز الرمضى مطلوب اذا أردنا المحافظة على
الصورة المنطقية ، واستخدام المتغيرات أمر مألوف
لدى معظم الناس باستخدام س ، ص وغيرها من
الرموز فى الجبر المدرسى .

وقد أدخل أرسطو استعمال المتغيرات
فى المنطق حين عالج القياس ، لكى يكون - على
ما يبدو - قادرا الى حد ما على صياغة قواعد
 للمنطق تكون صادقة صدقا كليا . ويستخدم
المنطق الحديث رموزا أخرى غير المتغيرات كما
تفعل الرياضات ، وسوف نشرح بعض تلك
الاستعمالات فيما يلى : وجدير بنا أن نذكر
- حتى يحين ذلك الشرح - أن لاستعمال الرموز
فى صياغة التعبيرات المنطقية ميزات هامة الى
جانب عرضه للصورة المنطقية وتقرير القواعد

العامات ، ذلك أن استعمالها يضيف على المنطق
وضوحا ودقة لا نستطيع بدونهما أن نتقدم فى
ذلك الميدان الا قليلا . ومن الممكن ادراك قيمتهما
اذا رأينا كيف يكون عسيرا وقبيحا أن نعبر فى
لغة عادية عن صيغة جبرية بسيطة كهذه الصيغة :

$$(س + ص) = (س٢ + ٢س + ص٢)$$

ان تطور المنطق - شأنه فى ذلك شأن الرياضات -
يتوقف على أن تتاح لنا رمزية موجزة دقيقة نرسم
بها لتصوراته وعملياته .

(٣)

الفرع الأساسى فى المنطق هو منطق القضايا
أو « حساب القضايا » كما يطلق عليه فى كثير
من الأحيان ؛ ولم يكن ذلك أول جزء تطور فى
المنطق ، فأرسطو لم يلتفت اليه الا قليلا . ومع
أن المناطقة الرواقين فى الأزمنة القديمة وبعض
مناطق العصر الوسيط قد أسهموا فى هذا الشطر
من المنطق ، الا أن تطوره المنتظم كان من عمل ج .
فريجه و تش . س . بيرس والمناطقة المحدثين .
ويعالج حساب القضايا الحجج التى تتألف مقوماتها
الأساسية من قضايا ؛ ويمكن أن تؤخذ كلمة
« قضية » هنا على أنها مرادفة لعبارة « الجملة
التقريرية » ، ولهذا فان الصفة المحددة لقضية
تؤدى هذا الغرض هى أنها اما أن تكون صادقة
أو كاذبة ، ولا يمكن أن تكون موصوفة بالصفتين
معا ؛ وعلى هذا فان الأسئلة أو الأوامر ليست
قضايا . وفيما يلى مثل نموذجى لحجة بسيطة
قوامها قضايا :

(٦) اذا لم يكن التدخين سببا للسرطان ،
لم تكن الارتباطات الاحصائية علامة موثوقا بها على
الترابط السببى ، غير أن الارتباطات الاحصائية
علامة يوثق بها على الترابط السببى ، اذن
فالتدخين سبب من أسباب السرطان .

ويمكن بيان صورته المنطقية بأن نضع الرمز
«ق» بدلا من القضية «التدخين سبب للسرطان» ،

وأن نستبدل بالقضية « الارتباطات الاحصائية » علامة موثوق بها على الترابط السببي « الرمز ك » ، ثم نعيد كتابته كما يلي :

(٧) إذا صدق أنه إذا كانت لا - ق ، إذن لا - ك ، وأن ك صادقة ، إذن ق .

والبرهان (٧) الذي يعرض الصورة المنطقية (٦) هو صورة برهان ، وهذه الصورة تتحول الى برهان عيني إذا أحلنا مكان المتغيرين « ق » و « ك » قضيتين معينتين . ومادامت هذه الصورة صادقة ، فإن أية قضايا نضعها مكان « ق » و « ك » تنتج لنا برهاناً صحيحاً .

والبراهين التي قوامها قضايا ، يمكن على وجه العموم أن نرسم لها في يسر بوضع المتغيرات ق ، ك ، ر ... بدلا من القضايا المكونة لها ، ثم بإيجاد رموز أخرى للكلمات والعبارات التي تربط القضايا بعضها ببعض في صورتها المنطقية . وفي (٧) هذه الكلمات هي « إذا ... إذن ... » و « الواو » و « ليس » وتسمى في المنطق «روابط القضايا » أو « الثوابت المنطقية » ، والرموز المقابلة لها في طريقة التدوين الرمزي التي استخدمها رسل وهوايتهد في كتابهما : « برنكيا ماثماتكا » هي : لا ~ و .

إذا ... إذن ...

ومن الثوابت الأخرى الشائعة : « أو » ورمزها هو V (و « أو » هنا تقرأ بالمعنى الذي لا يستبعد صدق البديلين معا ، أي أن « ق V ك » معناها « اما ق واما ك ، ومن المحتمل أن يكون الاثنان صادقين ») .

وهكذا تصبح (٧) بعد مزيد من الترجمة بالرمزية :

(٨) - (~ ق ~ ك) . (ك ~ ق) ؛
وتستخدم الأقواس هنا لبيان « مجال » الثوابت المنطقية ؛ فلو أننا قرأنا (٨) مثلا دون أقواس لالتبس علينا الأمر ، وجاز أن تفهم على عدة أوجه متباينة ؛ والأقواس والوسائل الأخرى المماثلة ضرورية لبيان القوة الرابطة في الثوابت .

وجميع الصور التي تجيء عليها البراهين التي قوامها قضايا ، يمكن التعبير عنها في صورة رمزية مستخدمين هذه المجموعة من العلامات .

(٤)

وتنشأ لدينا مشكلتان حالما نتوصل الى طريقة لصياغة البراهين التي قوامها قضايا ؛ المشكلة الأولى : كيف نميز صور البراهين الصحيحة من البراهين الباطلة ؟ المشكلة الثانية : كيف نستطيع أن نثبت صيغا جديدة صحيحة على أساس سواها التي نعرف عنها فعلا أنها صحيحة؟

والمشكلة الأولى تثير ما يعرف باسم «مشكلة اتخاذ قرار » ؛ ومن الممكن أن تحل في يسر على هذا المستوى من المنطق . ومن الاجراءات البسيطة التي تتخذ لتقرير صدق القضية أو كذبها ما يعرف باسم طريقة جداول الصدق ؛ فهذه الطريقة نثبت أولا كل التركيبات الممكنة للصدق والكذب بالنسبة للقضايا المكونة لصورة البرهان الذي نحن بصددده . وسنجد لدينا م ن من تلك التركيبات ؛ و « ن » ترمز هنا الى عدد القضايا المختلفة ؛ فبالنسبة للبرهان (٨) هناك ٢٢ أو أربعة من هذه التركيبات وهي : ق و ك صادقتان معا ، ق صادقة و ك كاذبة ، ق كاذبة و ك صادقة ، ق و ك كاذبتان معا ؛ ثم نحدد بعدئذ قيمة الصدق للعبارة كلها بالنسبة لكل حالة من تلك الحالات الأربع . ويتم ذلك بتطبيق تعريفات أدوات الربط المنطقية مستخدمين في ذلك قيم الصدق ، وهذه التعريفات يمكن أن نضعها في صورة جدول كالجدول الآتي :

السعة ، أى يضم العمودين ٥ ، ٣ وفقا للقاعدة الخاصة بـ « ٠ » :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ق
 كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة صادقة
 كاذبة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة
 صادقة كاذبة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
 صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة كاذبة
 ١ ٥ ٢ ٦ ٣ ٤

المرحلة الرابعة : وأخيرا نكمل العمود الأخير الواقع تحت الثابت المنطقى الذى مجاله أوسع المجالات ، وذلك يضم العمودين ٦ ، ٤ وفقا للقواعد الخاصة بـ « ~ » :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ق
 كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة صادقة
 كاذبة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة
 صادقة كاذبة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
 صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
 ١ ٥ ٢ ٦ ٣ ٧ ٤

وسنرى أن صورة البرهان تصدق بالنسبة لكل امكانيات صدقها ، وهذه هى السمة التى تميز الصيغة الصحيحة لحساب القضايا ، أما الصيغة الباطلة فهى التى تحيل الى البطلان حالة واحدة على الأقل من التشكيلات التى نبين بها قيم الصدق .

غير أن اجراء تقرير الصدق لا يخبرنا عن أية صورة لبرهان تؤخذ جزافا أكثر من كونها صادقة أو كاذبة ، ولا يزودنا بأية وسيلة لاثبات صيغ جديدة أو ربط الصيغ الصحيحة بعضها ببعض فى نسق ما . والمنهج المعيارى لهذا هو أن نبني نسقا من البديهيات يمكن أن نستنبط فيه جميع الصيغ الصحيحة فيما يرد فى ذلك النسق ، نستنبطها من عدد ضئيل من الصيغ (البديهيات) مأخوذة على أنها نقطة بداية .

ق	ك	ق ~ ك	ق ٠ ك	ق ~ ك	ق ٠ ك	ق ~ ك
ص	ص	ب	ب	ص	ص	ص
ص	ب	ب	ص	ب	ص	ب
ب	ص	ص	ب	ب	ص	ص
ب	ب	ص	ب	ب	ص	ب

ص =
 صادق =
 ب =
 باطل

وبتطبيق تلك القواعد على (٨) نكمل جدول الصدق فى أربع مراحل كالآتى :

المرحلة الأولى : نضع قيم الصدق للمتغيرات المنفية وغير المنفية فى أعمدة حسب القواعد :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ق
 كاذبة كاذبة صادقة صادقة
 كاذبة صادقة كاذبة صادقة
 صادقة كاذبة كاذبة صادقة
 صادقة صادقة كاذبة كاذبة
 ١ ٢ ٣ ٤

المرحلة الثانية : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقى الذى يكون له أضيق المجالات ، وذلك وفقا للقواعد الخاصة بـ « ~ » فى الجدول السابق :

(~ ق ~ ك) (٠ ك) ق
 كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة
 كاذبة صادقة صادقة كاذبة صادقة
 صادقة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
 صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة
 ١ ٥ ٢ ٣ ٤

المرحلة الثالثة : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقى الذى يلى المجال السالف من حيث

(والمثل الناقص جدا - وان يكن ذائع الشهرة - لنسق البديهيّات هو هندسة اقليدس) • ويتألف الاستنباط من اعتصار البديهيّات واعتصار الصيغ المشتقة منها اعتصارا تجريه وفقا لقواعد النسق؛ ولا بد لتلك القواعد من أن تعين الرموز التي يجوز استعمالها ، وكيف يمكن أن ترتبط بعضها ببعض (وهذه هي قواعد التكوين) ، وأى تناول للبديهيّات والصيغ المشتقة منها مسموح به (وهذه هي قواعد التحويل) • ويجوز اختيار البديهيّات بأى طريقة مريحة على شرط أن تكون المجموعة التي نختارها متسقة ، أى أنها لا تنتج غير صيغ صحيحة ؛ وينبغي أن تكون أيضا - اذا أمكن ذلك - كاملة ، أى قادرة على انتاج « كل » الصيغ الصحيحة فى النسق ؛ ولا بد من ايجاد البراهين التي تثبت أن تلك الشروط الخاصة بالاتساق والاكتمال مستوفاة ؛ وهذا يمكن عمله بالنسبة لحساب القضايا دون عناء شديد •

(٥)

وليس منطق القضايا الا المستوى الأول من مستويات المنطق ، ومعظم الاستدلالات لا يمكن التعبير عنها برموزه أو اختبارها بمناهجه ؛ ومثل ذلك أنه حتى استدلال أولى كالاستدلال (٢) المذكور آنفا ، لا يمكن أن يصاغ صياغة محكمة على أنه صورة من صور البرهان التي ترد فى حساب القضايا • (معظم الأقيسة يمكن التعبير عنها فى حساب لصفات يعد تفسيراً بديلاً لحساب القضايا؛ فعندئذ يكون حضور الصفة أو غيابها ممثلاً لصدق القضية أو كذبها • غير أن هذا لا يمكن التوسع فيه بحيث يصبح منطقاً عاماً للمحمولات) • وفيما يلي مثل آخر يزيد قليلاً فى تعقده على المثل السابق ، ولكنه ما برح مثلاً أولياً :

(٩) اذا كانت ا أكبر من ب ، و ب أكبر من ج اذن ا أكبر من ج - فهذا المثل يضع مزيداً من التعقيدات •

فمن الواضح أن استدلالاً ما يأتى على صورة (٢) ، أى (٤) ، هو استدلال صحيح ، ولكنه ليس صحيحاً بفضل صورة قضاياء ، اذ أنه من الواضح أن :

(١٠) (ق • ك) (ر •

ليس صورة صحيحة من صور حساب القضايا ؛ ف (٢) صحيح بفضل « البناء الداخلى » للقضايا المكونة له ؛ وهو صحيح - على وجه أخص - بفضل الطريقة التي تربط بها ألفاظ « كل » و « بعض » و « ليس » والعبارات الوصفية (أو « المحمولات ») « المعادن » و « قابلة للذوبان فى الماء » و « المواد المتبلورة » - أقول انه صحيح بفضل الطريقة التي تربط بها هذه الألفاظ المقدمات بعضها ببعض ، ثم تربط المقدمات بالنتيجة • ولصياغة هذه الاستدلالات تراءنا بحاجة - الى جانب الجهاز الرمزي لمنطق القضايا - الى العلامات الإضافية التالية :

(١) المتغيرات س ، ص ، ط ... لتمثل

« الأفراد » •

(ب) علامات « للمحمولات » مثل ف • ج • هـ ... وقد ترمز هذه الى محمولات « أحادية » مثل « أزرق » و « مربع » ، أو محمولات ثنائية مثل « أكبر من » و « يحب » وهى المحمولات التي تحتاج الى فردين ليتم وقوعها ، وقد ترمز الى محمولات ثلاثية مثل « بين » و « يقرض » ... وهكذا •

(ج) أسوار الكم (١) السور الكلى «(س)» ، وتقرأ « كل س » (٢) السور الوجودى ، (وس) وتقرأ : « هناك فرد هو س تتوافر فيه ... » • ويمكن صياغة (٢) بهذا الجهاز الإضافى كما يلي :

(١١) ((س) (ف س ~ ج س) •
((س) (هـ س • ف س) ((س) (و س)
(هـ س • ج س) •

كما يمكن صياغة (٩) على النحو التالي :

(١٢) (س) (ص) (ز) (ف س ص)

(ف ص ز) (ف س ز)

وتواجهنا مرة أخرى في حساب المحمولات المشكلتان نفساهما اللتان التقينا بهما في منطق القضايا، وهما مشكلتا إيجاد طريقة لتقرير الصدق والكذب ، وبناء نسق مقنع من البديهيات . نعم ان هناك ضروبا من أنساق البديهيات في حساب المحمولات يمكن البرهنة على اتساقها واكتمالها ، ولكن قد أثبت الأستاذ ا . تشيرش أنه ليس في الامكان وضع طريقة عامة لتقرير الصدق والكذب لهذا الجزء من المنطق ، وان يكن في الامكان وضع طرائق لتقرير الصدق والكذب لفقرات هامة منه .

وما برحت تلك المسائل على مستويات أولية نسبيا من مستويات المنطق ، ومن اليسير العثور على جمل لا يمكن صياغتها صياغة صورية بهذا الجهاز (مثلا : « لا يوجد غير الـ واحد » أو « $2 + 2 = 4$ ») . فهذه الجمل لابد أن تتولى أمرها تطورات أشد تعقيدا فيما يستخدمه المنطق من أدوات ، ولا نستطيع هنا الا أن نشير اليها فحسب .

(٦)

أشرنا في القسم الأول من هذا البحث الى دراسة الاستدلالات الاستقرائية ؛ والأهمية الأساسية التي تتمتع بها هذه الاستدلالات في التفكير المبني على الحس المشترك وفي العلم الطبيعي تجعل لزاما على المنطق أن يحسب حسابها . ونقول بصفة عامة ان البرهان بوساطة المناهج الاستقرائية هو برهان يرمى الى اقامة قاعدة عامة باستعراض عينة من الحالات الخاصة التي تندرج تحتها . وهذا النمط من التدليل الذي يسير فيه الاستدلال « من المعلوم الى المجهول » يسمى الاستقراء التوسعي (لأنه يوسع المجال الذي

تصدق فيه فكرة ما) أو الاشكالي (وهو أهم أنماط الاستقراء المتعددة التي ميزها المنطقة ، والنمط الوحيد الذي سندرسه هنا) . فقد نستنتج مثلا أن جميع النباتات الخضراء تكون مادة النشا اذا تعرضت للضوء على أساس الملاحظات التي أجريت على عدد محدود من العينات من عدد محدود من الأنواع ؛ ومادما نتجاوز حدود الشهادة في الوصول الى النتيجة ، فقد يتبين أن النتيجة كاذبة . وأيا كان الأمر ، فيبدو أن مثل هذه النتائج لا تلزم أبدا عن مقدماتها لزوما صارما ؛ وبينما يكون الاستدلال الاستنباطي اما صادقا واما كاذبا ، اذ تكون النتيجة لازمة تماما عن المقدمات أو لا تكون كذلك قط ، فان البيئة في الاستدلال الاستقرائي تؤيد النتيجة تأييدا متفاوت الدرجة ولكنها لا تستطيع أن تضمنها ضمانا تاما . وقد ظن بعض المناطقة المتقدمين ، وعلى الأخص ج . س . هل ، أنه من الممكن أن نجعل الاستقراء ينتج نتائج يقينية عن طريق الاستعانة بمقدمات مساعدة مناسبة يزودنا بها الحجاج الفلسفي ؛ بيد أنه منذ ظهور أعمال و . س . جيفنز (١٨٧٤) أصبح من المعترف به عامة أن الاستدلالات الاستقرائية لا يمكن أن تضمن نتائج يقينية .

وليس مجرد ميلنا الى تكوين التعميمات على أساس خبرتنا السابقة مشكلة في حد ذاته بالنسبة للمنطقة ، فجميع الحيوانات القادرة على التعلم تبدي في سلوكها توقعا بأن الحوادث المقبلة سوف تشابه الحوادث الماضية ، وأن الأمثلة التي لم تلاحظ سوف تشابه الأمثلة التي لوحظت . وما الميل الى التعميم الا حقيقة من حقائق علم الحياة ؛ الا أنه قد يحدث أن بعض توقعاتنا عن سير الطبيعة في المستقبل تبررها الحوادث ، وبعضها لا نجد لها مبرر . ومن الجلي أنه من الأهمية بمكان أن تكون لدينا طرائق للتمييز مقدما بين التوقعات والتعميمات المدعمة ، والتوقعات والتعميمات التي لا دعامة لها ؛ فالمهمة الرئيسية للمنطق الاستقرائي

اذن هي دراسة الضوابط النقدية الضرورية لكي نكبح بها ميلنا الى التعميم .

ويقدم لنا العلم الطبيعي طائفة كبيرة من التعميمات المثبتة الأساس المحكمة البناء ، وهي من أنواع مختلفة ، فهو بهذا يقدم لنا نموذجا للتدليل الاستقرائي ؛ وقد كان من تأثير هذا النموذج أن أصبحت عبارة « المنطق الاستقرائي » هذه مرادفة لعبارة « منطق العلم » . ومن الطريف أن نذكر أن أقدم دراسة هامة للتدليل الاستقرائي هي تلك التي قام بها فرنسيس بيكون في وقت بدأت فيه الدراسة التجريبية للطبيعة تلعب دورا ذا دلالة في حياة أوربا العقلية ؛ وليس من شك أن دراسة المناهج والتقنيات العلمية هي أوثق دليل للوصول الى رأى صحيح عن التدليل الاستقرائي .

ويبين المثل الذي يضربه العلم الطبيعي أن الوصول الى تعميمات عن الطبيعة لها ما يسوغها ، ليس هو الغاية الوحيدة للتدليل الاستقرائي ؛ فان « التفسير » وظيفة رئيسية من وظائف التدليل العلمى ، وتحليل مفهوم تفسير الظواهر الطبيعية شطر هام من المنطق الاستقرائي ؛ لا بل ان وجود الانتظامات أو الاطرادات فى الطبيعة كثيرا ما تأيدت صحته خلال البحث عن تفسير لحادثة بدت لعين الملاحظ وكأنها حادثة شاذة عن المألوف . فبهذه الطريقة مثلا ، أدت المحاولات التى بذلت لتفسير ملاحظة جلفانى لانقباض غامض فى عضلة ضفدعة ميتة ، أقول ان هذه المحاولات قد أدت الى صياغة القوانين عن سلوك التيارات الكهربائية .

ولمنطق الاستقراء خطان رئيسيان للتطور ؛ أحدهما هو دراسة الوسائل التى تتبع فى ابعاد ما ليس بذى صلة بموضوع البحث ، والآخر هو دراسة المناهج الخاصة باثبات صحة الفروض . ويدل المثل الذى يضربه العلم الطبيعي على أن ذلك الابعاد وهذا الاثبات جوهرىان للاجراء العلمى ؛

وتتألف مناهج ج . س . مل للبحث التجريبى - تلك المناهج التى انتقدها وأصلح منها كتاب متأخرون - تتألف جوهرىا من « تقنية » لحذف العوامل غير المتصلة بالظاهرة موضوع الملاحظة ؛ وهذه المناهج انما تتجسد بطريقة عملية فى بعض التقنيات التجريبية المتعددة المستخدمة فى العلم الطبيعي . ومن الحق أن يقال ان هذا الجزء من المنطق الاستقرائي يتألف من التحليل المنطقى للاجراءات التى تقام بها التجارب العلمية ، وان التطورات الحديثة فى دراسة طرائق التجربة العملية لتربط تلك المسائل ربطا محكما بالتطورات الفنية فى الاحصاءات الرياضية . ومهما يكن من أمر ؛ فلم ينجز المنطقة حتى الآن الا قليلا فى تلك الاتجاهات ، وكذلك ينبغى لدراسة منطق الاثبات الذى ارتبط فى الماضى بنظرية الاحتمال وتطبيقاتها ، أن يحسب حسابا لضروب التقدم التى أحرزتها التقنيات الاحصائية . ولقد قال المنطقة أحيانا ، حتى فى الأعوام الأخيرة ، انه لا وجود لقواعد دقيقة للتأكد من البيئة الاستقرائية ؛ على أن هذا الكلام لم يكن ليصدق الا قبل تطور الاحصاءات الرياضية التى تقدم لنا قواعد دقيقة لهذا الغرض بالذات . والحق أن نتائج هذه التقديرات لا يمكن أن يكون مضبوطة دائما ، غير أن مدى بعدها عن الدقة يمكن أن يقاس عادة .

(٧)

وبتناولنا بمناهج الاستدلال الاستنباطية والاستقرائية ، لم نقم بغیر استعراض موجز أشيد الايجاز للأجزاء الأولية من المنطق . بيد أن سؤالا يثار هنا من تلقاء نفسه : هل أنواع الحجج كلها اما أن تكون استنباطية واما استقرائية ؟ اننا اذا استخدمنا كلمة « حجاج » بمعناها العادى فانه من الواضح أن الاجابة عن هذا السؤال هي : كلا ؛ اذ من الجلى أن هناك ميادين كثيرة للنزاع مثل النقد الأدبى ، واللاهوت ، والنظرية

السياسية ، وكثير من الفلسفة التقليدية ، وأجزاء متعددة من القانون ؛ ففي هذه كلها لا يمكن أن يصاغ الموضوع صياغة صورية على نهج الصورة الاستنباطية ، ولا أن يساق على نحو يجعله ذا درجة بعينها من درجات الاحتمال عن طريق الاجراءات الاستقرائية . ومن الواضح أن كثيرا من هذه المناقشات وان تكن غير حاسمة ، لكنها تبدو شبيهة بالاجراءات العقلية ، بل أريد بها أن تكون كذلك رغم كونها لا تؤدي الى نتائج حاسمة فظاهر اذن أنه ينبغي على المنطق أن يعنى بتلك الاستدلالات . ولعل كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يبنون تأييد هذا الرأي .

مور ، جورج ادوارد : (١٨٧٣ - ١٩٥٨) ،

كان مور - وهو انجليزى - زميلا بكلية ترينتى ومحاضرا ، ثم أستاذا بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٨ الى ١٩٠٤ ، ومن ١٩١١ الى ١٩٣٩ على التوالى . وقد نال وسام الاستحقاق ، وكان زميلا بالأكاديمية البريطانية ؛ وكان تأثيره الشخصى المباشر على الفلاسفة البريطانيين فى عصره عظيما .

والموضوعات الرئيسية الثلاثة التى عالجها مور فى كتاباته هى : المنهج الفلسفى ، والأخلاق ، والادراك الحسى . ولقد كتب قليلا عن منهجه لأنه وجه طاقاته الى ممارسة هذا المنهج ، غير أنه من المرجح أن عمله لن يكون ذا أهمية باقية الا باعتباره اسهاما للمنهج الصحيح فى اقامة الفلسفة .

وقد ظهر هذا المنهج واضحا فى مقال نشره عام ١٩٠٠ عن « الضرورة » ، كما أعلنه فى مقاله البرنامجى عام ١٩٢٥ تحت عنوان : « دفاع عن الذوق الفطرى » ؛ كما عاد فأكد فى ملاحظاته التى ترجم فيها حياته عام ١٩٤٢ تحت عنوان : « فلسفة ج : ا . مور » . ان ما يهتم به مور عن الأشياء التى نقولها فى الحياة العادية ليس هو معناها أو صدقها ، مادام يعتقد أن لها معنى معروفا ، وأنها فى كثير من الحالات صادقة صدقا يقينيا ، وانما يهتم بشئ عنها يسميه تحليل معناها . أما بالنسبة للآراء الفلسفية ، من ناحية أخرى ، فانه حريص على الكشف عما يمكن أن تعنيه وهل هى صادقة ، لأنها فى أغلب الاحيان محاولات للتحليل تنتهى الى نتائج من شأنها انكار

ولا شك أنه مما يتنافى مع الحكمة أن نحاول سلفا وصف ما يمكن أو ما لا يمكن أن نتوقع من المنطق أن يؤديه . وقد ظن المناطقة المحافظون فى أواخر القرن الثامن عشر أن المنطق علم كامل ، ولا شك أنهم لو اطلعوا على حالته الراهنة لأصابهم الدهول ؛ ولكن ينبغي أن نؤكد أن المنطق فى حالته الراهنة عاجز عن أن يحسب حسابا لأى نقاش مما يتغذر ارجاعه الى الصور المعيارية للمنطق الاستنباطى ، كما يتغذر عرضه باعتباره فرضا قابلا للاثبات . ويدل المثل الذى يضربه التدليل الاستقرائى على أن الأنماط المشروعة للتدليل لا يتحتم عليها أن تكون كلها برهانية فى طابعها ؛ غير أن أنماط التدليل التى نعيها هنا ليست هى الأنماط التى تفشل فى البرهنة فحسب ، بل هى الأنماط التى تفشل فى « تأييد » نتائجها أيضا ، ما دامت لا تملك قوانين مستقرة أو معترف بها عامة نسترشد بها فى الحكم بصوابها .

مثل هذه المناقشات اذن هى « حجاج » - بمعنى غامض مستعار للكلمة - اتسع حتى جاوز معناها المألوف ، ولا يمكن أن تعد شاهدا حتى على صدق نتائجها التى تستهدف اثباتها . أما إذا كانت التطورات المقبلة سوف توسع من مجال



مور ، جورج ادوارد (۱۸۷۳ - ۱۹۰۸)

ما للأشياء التي تقوم بتحليلها من معنى ومن صدق
هما موضع القبول العام .

ويهيئ مور في تلك الأبحاث إهابتين ،
خلط بينهما النقاد في أغلب الأحيان ؛ إهابة الى
حقيقة ما نعتقد به بذوقنا الفطري ، وإهابة الى
سلامة ما نقوله في اللغة المألوفة .

وموقفه من الذوق الفطري - مثل موقف
توماس ويد في القرن الثامن عشر - هو أن كثيرا
من معتقدات هذا الذوق ، على الرغم من أنها
شبيهة بقوانين المنطق في كونها لا هي مما يقبل
« الإثبات » ولا هي مما يقبل « النفي » ، إلا أن
هناك من المسوغات ما يدفع الى قبولها أكثر جدا
من المسوغات التي تبرر قبولنا لأية نظرية من
النظريات الفلسفية التي تناقضها . وهي تختلف
عن أية عقيدة فلسفية في أننا جميعا نعتنقها
ولا يسعنا إلا أن نعتنقها ، كما أن كثيرا من صنوف
المتناقضات المتباينة تنشأ عن محاولاتنا لانكارها .

وما دامت هناك تعبيرات مثل « خير »
و « يعرف » و « يرى » و « حقيقي » وهي
التعابير التي يحلل مور معناها ، والتي
نستخدمها في حياتنا اليومية ؛ فقد شعر بأنه على
حق في افتراضه أننا نفهمها جميعا فهما جيدا ،
وبالتالي فانه على حق في استخدامها لتفسير بعض
الأشياء الغريبة التي يقولها الفلاسفة ، وفي
اتهامه لأي فيلسوف يعارضها بأنه « يسيء
استخدام اللغة » .

ويعتقد مور - مشاركا في ذلك كثيرا من
الفلاسفة منذ أفلاطون حتى عهد قريب جدا - أن
معنى تعبير ما هو نوع من الكيان القائم بذاته ،
ويسمى في كثير من الأحيان فكرة أو تصورا أو
قضية يرمز اليها ذلك التعبير اللفظي أو ينقلها
أو يمثلها أو يسميها ، ويستحضرها عقل كل
إنسان يفهم ذلك التعبير ؛ ومن ثم كان التقابل
الذي وضعه مور بين معرفة معنى عبارة ما

ومعرفة تحليل المعنى ، وهذا ما يعبر عنه رجل
التحليل المعاصر بأنه التقابل القائم بين معرفتك
لطريقة استخدام تعبير ما ، وبين كونك قادرا على
أن تقول كيف يستخدم ؛ وقد وضعه مور
نفسه باعتباره تقابلا بين التعبير عن التصور
العقلي بعبارة بعينها تكون نصب العقل ، وبين أن
تقول أو تفعل شيئا بالنسبة لذلك التصور العقلي .

أما فيما يتعلق بما ينبغي على المفكر التحليلي أن
يصنعه بالنسبة لتصور عقلي موضوع أمام العقل ،
فيبدو أن مور كانت لديه ثلاثة آراء منفصلة
كثيرا ما يعتنقها كلها دفعة واحدة . فينبغي على
الفيلسوف التحليلي عامة أن « يفحص » التصور
العقلي ويحاول وصفه ، ثم عليه خاصة « اما » أن
يقول كيف يمكن أن « يقسم » الى مجموعة من
المدرجات العقلية المكونة له ، « واما » أن يقول كيف
« نميز » ذلك التصور العقلي عن طريق التشابه
والاختلاف من غيره من التصورات العقلية التي
تستحضر أمام العقل بوساطة عبارة بعينها أو
عبارة أخرى مرتبطة به . ولطريقة التقسيم
باعتتمادها فيما يختص بالمعنى على نظرية المدرك
العقلي ، تاريخ قديم ؛ كما أنها هي الطريقة السائدة
في عمل رسل وفتجنشتين في مستهل نشاطه
الفكري ، بينما نرى طريقة التمييز حين تصاغ
في صورة لا تلتزم بنظرية المدرك العقلي ، أقول
أنك تراها هي المفضلة في مؤلفات فتجنشتين
الأخيرة ، وكذلك عند رجال التحليل المعاصرين .

وكثيرا ما اعتقد مور أنه لكي نعطي تحليلا
لتصور عقلي ما ، فلا بد أن نجد تصورا عقليا أو
مجموعة من التصورات العقلية تساوي ذلك الذي
نقوم بتحليله ، أو أن نجد أيضا عبارة مرادفة
تستخدم للتعبير عن التصور العقلي الذي نحلله ؛
غير أن « طريقة الترجمة » هذه في التحليل قد
هجرت الآن بصفة عامة .

وقد ميز مور في اتخاذ هذا السؤال :
« ما الخير » ؟ باعتباره السؤال الرئيسي في

الأخلاق ، ميز المعنى الذى يتطلب فيه السؤال بحثا فى تحليل تصور الخير ، عن المعانى التى يبحث فيها عن معرفة ما هى الأشياء الحيرة ، أو ما هى أنواع الأشياء الحيرة . وعلى الرغم من أنه يحاول فى كتاباته الأخلاقية الأولى « أصول الأخلاق » (برنكييا اثيكيا) أن يجيب اجابة موجزة عن هذا السؤال : « ما هى أنواع الأشياء الحيرة ؟ » مؤداهما أن هناك صنوفا عديدة من أنواع تلك الأشياء بما فى ذلك « مسرات الحديث الانسانى والاستمتاع بالأشياء الجميلة » ، الا أن معظم عمله هنا ، وفى غير ذلك من المواضع ، مكرس لتحليل فكرة « الخير » . وهو ينصح الفيلسوف التحليلى لفكرة الخير - تمشيا مع منهجه فى الفحص - « أن يتأمل فى انتباه ما يقوم فعلا أمام عقله » على أمل أنه « لو حاول هذه التجربة مع كل تعريف مقترح (أى محاولة التحليل) على التوالى ، فقد يصبح خبيرا الى درجة تؤهله لمعرفة أنه فى كل حالة ، يكون القائم أمام عقله موضوعا فريدا . » وقد قال مور - تحت تأثير منهج التقسيم - ان التعريف « يقرر ما هى الأجزاء التى دائما تؤلف كلا بعينه ، وبهذا المعنى لا يكون لفكرة « الخير » تعريف ، لأنها فكرة بسيطة لا أجزاء لها . » وهذا المفهوم البسيط الذى يعتقد أن لفظة «خير» تقوم للدلالة عليه ، سماه صفة « لاطبيعية » ، وأية محاولة لمساواته بأى مفهوم آخر ، سماها وقوعا فى « المغالطة الطبيعية » . ومهما يكن من أمر ، فإنه حين استخدم منهج « التمييز » فى التحليل عده تحليلا « للخير » ، هذا اذا « استطاع أن يميز هذا المفهوم عن المفاهيم الأخرى » . وكان يميل فى كتاباته الأخيرة الى الاعتقاد بأن كلمة « خير » ليست على كل حال « اسما لصفة » ، غير أنها « قد تستخدم للتعبير عن موقف القبول ؛ ويجعل مور فكرة « صواب الفعل » معتمدة على فكرة « الخير » ، اذ أنه يحللها - متفقا فى ذلك مع أصحاب مذهب المنفعة - على أنها علة الأشياء الحيرة فى ذاتها .

ويفترض مور ، فى مناقشته لفكرة الادراك الحسى ، أنه لا شك هناك فى معنى مثل هذه العبارات : « أرى كتابا » أو « هذا الذى أراه كتاب » ، كما أنه لا شك عادة فى صدق ما تقوله هذه العبارات . ثم يدل بعد ذلك على أننا أينما رأينا شيئا ماديا متحيزا مثل الكتاب ، فاننا نرى - بالتالى وبمعنى ثان - جزءا بعينه منه ، مثل السطح المواجه لنا ؛ كما نرى بمعنى ثالث ما نسميه معطى حسيا ، مثل بقعة لونية بعينها . وواجبه اذن هو أن يميز المدركات العقلية الثلاثة ويربط بينها ، تلك المدركات العقلية التى تعبر عنها كلمة واحدة هى « أرى » ، والمدركات العقلية الثلاثة التى تعبر عنها المفعولات المتوالية (لفعل « أرى ») وهى : « شيئا ماديا » و « جزءا من سطح الشئ المادى » و « معطى حسيا » . أما عن السؤال الخاص بكيفية ارتباط هذه المدركات العقلية المتعددة فيما بينها ، فإنه يقدم لنا كثيرا من الاجابات ، ولكنه لا يقدم قط اجابة واحدة تقنعه أو تقنع غيره من الفلاسفة . ويبدو أن علة هذا الاخفاق ترجع فى أساسها الى الافتراضين اللذين ما انفك يفرضهما ؛ ألا وهما أن عبارة « معطى حسى » هى اسم لكائن ما ذى خصائص تميزه يكون حاضرا فى كل خبرة ادراكية حسية ، وأننى حين أقول : « هذا الذى أراه كتاب » ، فإنه لابد أننى أحاول أن « أطابق » « معطيات الحس » « على » شئ ما .

موريس ، تشمارلس : (١٩٠١ -) ، ولد بدنفر من ولاية كولورادو . ظل أستاذا للفلسفة عدة أعوام بجامعة شيكاجو ، وأستاذا بجامعة فلوريدا منذ عام ١٩٥٨ . وكانت اضافاته الفلسفية الرئيسية فى مجال فلسفة اللغة ؛ وقد كان يسعى الى ادماج النزعة البرجماتية السلوكية لأستاذه جورج هـ . ميد بالنزعة التجريبية المنطقية لجماعة فيينا ؛ وأن يطور أفكار تشمارلس بيرس الحسبة - وان لم تتجاوز مجال التخطيط السريع - عن العلامات داخل هذا الاطار التصورى

تطويراً منظماً • ومهما يكن من أمر ، فقد ذهب موريس أبعد كثيراً من بيرس حين وضع في اعتباره العلامات (أو الرموز) غير اللغوية والعلامات (أو الرموز) اللغوية على السواء • وقد تم الأخذ على نطاق واسع بتقسيمه للسيميات (أو النظرية العامة للعلامات أو الرموز) الى ثلاثة فروع رئيسية : أولها هو علم المبنى الذي يدرس العلاقات القائمة بين العلامات (أو الرموز) بعضها ببعض من حيث خصائصها الصورية أو التركيبية الحاصلة ؛ والثاني هو علم المعاني الذي يحلل علاقات العلامات بما تشير اليه ؛ والثالث هو علم البرجماتية الذي يبحث في طرائق الاستجابة التي يستجيب بها للعلامات من يستخدمونها • وقد عني موريس في الأعوام الأخيرة بوضع مركب يؤلف فيه بين المثل التقليدية الرئيسية للحياة بحيث تتلاءم مع الظروف الحديثة ، كما قام أيضاً بدراسات تجريبية واسعة عن العلاقات القائمة بين أنماط من العقيدة الفلسفية وبين أشكال الجسم والثقافة الانسانيين •

الموسوعيون : كان قصد الطابع والناشر الباريسي لوبريتون في بادئ الأمر هو ترجمة « الموسوعة » الانجليزية التي نشرها افرام تشيمبرز (١٧٢٧) ، لكن عندما تقاسم ديدرو ودالمبير التحرير ، أخذ نطاق المشروع يتسع حتى أصبح هو « الموسوعة أو القاموس المنهجي للعلوم والفنون والصناعات » (١٧٥١ - ١٧٦٥) • وقد كان هذا المؤلف الضخم الذي خرج في سبعة عشر مجلداً أثراً يشهد بتبحر المفكرين الفرنسيين أو « الفلاسفة » ؛ وكان الهدف منه هو تزويد القارئ بالمعلومات في كل فرع من فروع المعرفة ، وتوجيه اهتمام خاص الى تطبيق العلم في ميدان الصناعة والتجارة والفنون •

وكان ديدرو هو المحرر الرئيسي من بين محرري الموسوعة ، فهو الى جانب اشرافه على المشروع بوجه عام قد كتب - بالإضافة الى

البرنامج - عدداً كبيراً من المقالات في الدين والتاريخ القديم والنظرية السياسية (مقالاته في « السلطة السياسية » هي أصرح ما قيل في المؤلف بأكمله) ، والفلسفة والجمعة ، على أنه كتب فأفاض في الفنون التطبيقية • أما دالمبير الذي كان عضواً في « أكاديمية العلوم » قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، فقد كتب مقالاته الشهيرة « مقالة تمهيدية » ، وهي المقالة التي تعقب فيها نمو المعرفة منذ بدايتها • وعلى الرغم من أن اهتمامه الرئيسي كان منصبا على الهندسة والرياضة والعلوم ، فقد كتب مقالة شهيرة عن « جنيف » في عام ١٧٥٧ أثارت عليه سخط رجال الدين في جنيف (وهم الذين نظر اليم دالمبير في مقالاته باعتبارهم أتباعاً لمذهب « السوسينيانية » (١)) ؛ وأثارت غضب روسو كذلك ، لأن دالمبير أبدى الأسف في مقالته لخلو جنيف من المسارح ؛ وكان من جراء ذلك أن كتب روسو مقالته التي عبر فيها عن غضبه بعنوان « خطاب الى دالمبير عن المسرح » ؛ فكان أن انسحب دالمبير في عام ١٧٥٧ من الاشتراك في تحرير الموسوعة لاستيائه مما أثير حول هذه المقالة من ضجة ، ونظراً لأسباب أخرى من الحيلة والطموح ؛ وبذلك ترك ديدرو ليوصل العمل بمفرده • لكن من حسن الحظ أن صديق ديدرو المخلص الشيفالييه دي جوكور الذي درس الطب في جنيف وليدن وكيمبورج صار من بين محرري الموسوعة ، وأصبح حينذاك هو المحرر الذي يقوم بكل ما يعهد اليه من أعمال ، فكتب مقالات في موضوعات جد مختلفة ؛ في الفلسفة (كان قد نشر من قبل دراسة عن لبيتر) وفي السياسة والأدب والحرب والطغيان والحكومة والملكية .. الخ. ويزعم بعض النقاد أنه كان مهماً ومخلصاً للمشروع أهمية وإخلاص ديدرو نفسه •

(١) مذهب ديني يعارض فكرة الثلاثوت ؛ ظهر في أوروبا في القرن السادس عشر ، وهو منسوب الى فاوستوس سوسينوس • (المراجع) •

أما ج . ج . روسو فقد كتب في الموسيقى، لكنه أسهم بمقالة هي أهم من ذلك في « الاقتصاد السياسي » استشراف فيها بعض نظرياته في « العقد الاجتماعي » ؛ إلا أن روسو قد انتهى فيما بعد إلى أن يعد الموسوعة عملا من أعمال الشيطان لا غير ؛ فهو لم يتخاصم مع دالمبير فحسب ، بل تخاصم مع ديدرو كذلك ، فكان أن هاجم الفلاسفة ومؤلفاتهم هجوما مقذعا عنيفا .

ولقد ابتدأ المجلد الخامس من الموسوعة بكلمة مهمة في تقدير مونتسكيو مؤلف « روح القوانين » والذي كان تأثيره سائدا في « الموسوعة » بأكملها . لكن مونتسكيو ظل مع ذلك يقف بمعزل عن العمل ؛ فقد رفض أن يكتب عن « الطغيان » و « الديموقراطية » ، وبعث بدلا من ذلك بمقالة ناقصة في « الذوق » أكملها فولتير . كلا ولم يسهم هذا الأخير بالكثير رغم اهتمامه بالمشروع وتشجيعه له ؛ وكانت مقالاته في « البرد » و « الشهم » و « الضامن » و « الجريمة » و « نوع الأسلوب » و « العظمة » و « الرشاقة » و « الشطرة في بيت الشعر » و « الأوثان » و « الوثنية » أهم في أسلوبها منها في مضمونها ، هذا إذا استثنينا مقالته في « التاريخ » . أما مارمونتيل صديق فولتير وقد كان روائيا وكاتبا مسرحيا على غير اكتراث بالمشروع ، فقد أسهم في التحرير ببعض المقالات في الأدب .

وعلى الرغم من أن المحررين زعموا أن « الموسوعة » اجتذبت إليها أشهر الكتاب ليسهموا فيها ، إلا أن هناك شخصيتين بارزتين قد وجدتا أن جو العمل فيها مشحون بالخصومة على نحو غير ملائم ، وهما بوفون مؤلف « التاريخ الطبيعي » العظيم الذي لعله قد أسهم بمقالة واحدة في « الطبيعة » ، ودوكلو وهو مؤرخ للبلاط لم يكتب إلا في « الخطابة » و « آداب السلوك » . أما كويسني طبيب الملك ، فقد أسهم

بمقالتين بارزتين في « المزارعين » و « الحبوب » هما نتاج للمبادئ الفيزيوقراطية ؛ وعن هذه المبادئ الفيزيوقراطية صدر تيرجو ، وهو الذي اشتهر فيما بعد مديرا ووزيرا . كتب تيرجو في « المعارض والأسواق » يذم ما يوضع من قيود على الاقتصاد الحر ، كما كتب في « الأوقاف » مبرهنا على ما ينتج من أضرار عن التركات التي لا يمكن تبادلها ، ومقالة رفيعة في « علم الصرف » وأخرى عن « الوجود » . أما فينما يتعلق بالبارون الألماني دي هولباخ راعي حركة « الفلاسفة » ، فقد كتب في علم المعادن وعلم الكيمياء ؛ وهناك من الأسباب ما يبرر نسبة الافتتاحية التي كتبت في « النواب » إليه ، وتقرر هذه الافتتاحية أن الدولة لا يمكن أن تصل إلى الرفاهية والسعادة ما لم يعمل الملك على تعاون جميع عناصر السكان . أما فلسفته العامة ، فهي متضمنة في مؤلفه الشهير « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) حيث أصر على أن الملوك حماة لحرية رعاياهم ؛ وقد كان هولباخ ملحدا ، ومن هنا تعرض لهجوم فولتير .

وكانت الغالبية العظمى من مقالات الموسوعة تقريرية وموضوعية ، كتبت بأقلام رجال متخصصين محايدين تكاد تنسى أسماؤهم في الوقت الحاضر ، لكننا نستطيع أن نذكر دوبنتون الذي كتب في التاريخ الطبيعي ، وديمارسيه الذي كتب في النحو ، وتوسان الذي كتب في التشريع ، وتروتشان الطبيب الشهير من جنيف الذي كتب في التطعيم ، وبيشار « التاجر الصانع بائع الحردوات » الذي كتب في غطاء الرأس ، والأبوين ايفون وماليه وكانا ساذجين كتبوا في اللاهوت .

لكن الموسوعة تحتوى مقالات أخرى أكثر من السابقة احراجا ، ففي حين كانت الآراء التي كتبت في السياسة معتدلة نظرا لأنه لم يكن للنزعة الجمهورية من أنصار ، فقد كانت المقالات المتصلة بالفلسفة (وهي التي كانت مشبعة على نحو عميق بتجريبية لوك) والدين ذات حدين رغم

ما فيها من اقرار صريح بالعقيدة الدينية ؛ ففي مقالة بعنوان « قلنسوة » على سبيل المثال ، يأسف الكاتب لانعدام « الفلسفة الصحيحة » فى الأديرة ؛ وفى مقالة بعنوان « موسوعة » ترد عبارة ناعمة الملمس يقول كاتبها فيها ان السوربون لم تسهم فى ميدان المعرفة الا باللاهوت والتاريخ المقدس وتاريخ الخرافات . فلا بد للمرء اذن من أن يقرأ ما بين السطور ، وأن يتابع الاحالات الداخلية ليتبين الى أى حد بلغ الشك بهؤلاء الفلاسفة العقلين فى حقائق الدين ؛ فهذه الحقائق لا يمكن أن تثبت أمام قوانين البرهان التى قررها ديدرو فى مقالته التى عنوانها « الحمل الأسقوذى » . ولقد كانت هذه الموسوعة منذ البداية ماثارا للشبهات ، واشتبكت فى حياتها - التى تقلبت عليها صنوف الأحداث - فى صراع مع اليسوعيين ، والجانسينيين ، والسوربون ، والبابا ، والبرلمان ، وفريق المتمسكين بالدين فى البلاط ، والأعداء الخصوصيين . فكان أن صودرت لأول مرة عام ١٧٥٢ بسبب دسياسة من اليسوعيين قبل أى سبب آخر ، ثم صودرت مرة ثانية فى عام ١٧٥٩ وكان سبب ذلك الى حد كبير هو ما أثير من ضجة ضد ما فى كتاب « فى الروح » من نزعة مادية ، وكان هذا الكتاب من تأليف هلفيتيوس الذى كان صديقا لفلاسفة الموسوعة ، وان لم يسهم فى تحريرها . فقد زعم المدعى العام أن هذا المؤلف هو لباب مذهب « الفلاسفة » ، وقضى بإحراق الكتاب ؛ وكان من جراء المصير الذى لقيه هذا الكتاب أن صودرت الموسوعة للمرة الثانية ، لكن تحريمها لم يدم فى أى من المرتين لمدة طويلة ، واستمر العمل فيها رغم ما يواجهها من عدا . وفى عام ١٧٥٧ نشر محام يدعى مورو كتيباً أطلق فيه على « الفلاسفة » اسم « كاكواك » Cacouacs وهى تسمية قصد بها التحقير فكانت تسبب لهم ضيقاً شديداً . وفى عام ١٧٦٠ شهر باليسو « بالفلاسفة » وخاصة ديدرو وروسو فى الكوميديا التى ألفها بهذا العنوان . وكان هناك أعداء

كثيرون للموسوعة منهم بوييه وكان أسقفاً سابقاً ، والشاعر لى فران دى بومبينان وكلاهما قد سخر به فولتير سخرية مدمرة . لكن الرجل الذى سبب « للفلاسفة » أكبر قدر من الازعاج هو فريرون محرر « المجلة السنوية للأدب » ، أو هو ذبابة الماشية أو الزنبار Frelon الذى وجه اليه فولتير نقداً حاداً - وان كان غير مجد - فى نقده لمسرحيته التى عنوانها « الاسكتلندية » (١٧٦٠) .

لكن ديدرو وقف صامدا طيلة هذه التقلبات جميعاً وكأنه « القلعة الحصينة » بحق ، وبفضل جهوده ظهر المجلد السابع عشر والآخر من الموسوعة فى عام ١٧٦٥ ، وفى عام ١٧٧٢ تمت المجلدات الاحدى عشرة الخاصة بالصور ، وهى المجلدات التى لا غنى عنها للموسوعة . وقد كان هذا البيان المعبر عن حركة « الفلاسفة » - رغم حذفه وتناقضاته - أبداع تمجيد للعقل ولقوة ذهن البشرى انتجته فرنسا فى عصر التنوير . وبهذا تحقق الى حد كبير مقصد ديدرو الذى أعلن عنه ، وهو « تغيير طرائق التفكير السائدة » .

موسى بن ميمون : (١١٣٥ - ١٢٠٤) ، يهودى أسباني ، ويعد من أبرز المفكرين اليهود فى العصر الوسيط الذين حاولوا العثور على مركب من الفلسفة اليونانية - وخاصة الفلسفة الأرسطية - ومن الدين اليهودى الموحّد . ولم يقتصر تأثير كتاباته تأثيراً عظيماً على زملائه فى الدين الذين لا يخرجون على الاجماع ، بل أثرت كذلك على فلاسفة خرجوا على العرف الدينى من أمثال سبينوزا ، وعلى فلاسفة مسيحيين متمسكين بأصول العقيدة مثل توما الأكويني . وأشهر كتبه « دلالة الحائرين » ، وفيه يحاول التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والعلوم اليونانية من جهة ، وبين حرفية الحقيقة كما وردت فى العهد القديم من جهة أخرى . ويعتمد فى هذه المحاولة اعتماداً كبيراً على الفلاسفة العرب من أمثال

ابن سينا الذى يدين له بنظريته فى الخلود ، وابن رشد الذى استقى منه فكرته عن هوية الماهية والوجود فى الله . ويعالج ابن ميمون كلا من الفلسفة واللاهوت المستند الى الوحي على أنهما مختلفان من حيث الطبيعة ، لكن أحدهما يكمل الآخر ؛ وواجب الفلسفة أن تؤكد عقليا حقائق الدين ، وتفند النظريات التى يبدو أنها تناقض الوحي .

مونا د : انظر لينتز .

ميتافيزيقا : هى ذلك الجزء من الفلسفة الذى يدعى أعظم الادعاءات ، ويتعرض لأعظم الشكوك؛ وبينما تجاهر بأن هدفها هو الوصول الى الحقائق العميقة عن كل شيء ، يعتقد البعض أحيانا أنها لا تتمخض الا عن لغو غامض عن لا شيء . وليس هذا الوضع المزدوج هو أقل سمات الميتافيزيقا التى تتطلب تفسيراً .

وقد يكون من المستحسن أن نستعرض أولا عددا من الأوصاف للموضوع ، الأوصاف التى وضعها بعض الفلاسفة من الميتافيزيقيين أنفسهم أو من نقاد الميتافيزيقا أو من كليهما ؛ ومن تلك الأوصاف قد نجمع قائمة بالصفات المميزة التى قد نتوقع أن نجد كلا منها فى بعض الأمثلة من الميتافيزيقا ، والتى قد نجد بعضها الآخر فى كل ضروب الميتافيزيقا . وستكون مهمتنا عندئذ أن نفسر كيف ارتبطت هذه الصفات المميزة ، وأن نحدد - على قدر الامكان - ما هو رئيسى من هذه الصفات ، وربما استطعنا أن نميز ضروبا مختلفة من الميتافيزيقا .

ان اسم الموضوع الذى تبحثه هو الاسم الذى أطلقه المدرسيون على بحث لأرسطو ، وقد وصف أرسطو موضوع بحثه بعدة طرائق مختلفة كان يراها جميعا متساوية ؛ فقد سماه دراسة المبادئ الأولى للأشياء ، وقال عنه انه علم الوجود عامة ، أو علم « الوجود من حيث هو كذلك » ، وبذلك

وضعه من هذه الناحية فى مقابل العلوم الخاصة المتنوعة التى يدرس كل منها جزءا واحداً فحسب ، أو ناحية من نواحي الوجود . ووصفه أيضا بأنه دراسة «الجوهر» ، وهى عبارة تحتل مكانة رئيسية فى مؤلفات معظم الميتافيزيقيين الكبار الذين جاءوا فى أعقابهم ؛ وقد أعلن أرسطو أن الجوهر هو ما وجد منذ البداية ، وأنه سابق على سائر الأشياء الأخرى لا من حيث الوجود فحسب ، بل من حيث التفسير والمعرفة كذلك ؛ أى أن تفسير أى شيء آخر يتطلب فكرة الجوهر ، ومعرفة أى شيء آخر تقتضى معرفة الجوهر ، وأن وجود أى شيء آخر يتوقف على وجود الجوهر . وهكذا ينظر أرسطو الى الميتافيزيقا باعتبارها دراسة فريدة شاملة لكل ما هو جوهرى فى الوجود والمعرفة والتفسير جميعا ؛ وسيوضح على الفور أن التحديدات المختلفة لماهية الجوهر - أى ما يتصف بهذه الصفة الأساسية - سوف تتمخض عن مذاهب متباينة من الميتافيزيقا .

فاذا وضعنا الى جانب تفسير أرسطو لموضوعه كلمات الميتافيزيقي الانجليزى ف . ه . برادلى ، لاحظنا عنصرا مختلفا فى التعريف ، اذ يقول برادلى : « ربما وافقنا على أن نفهم الميتافيزيقا باعتبارها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع فى مقابل الظاهر المحض ، أو دراسة المبادئ الأولى أو الحقائق النهائية ؛ أو أن نفهمها على أنها المجهود الذى يبذل للاحاطة بالكون ، لا على أنه أجزاء أو قطع متفرقة ، بل على أنه كل بطريقة ما » . وايراد عبارة المبادئ الأولى والمقابلة مع « الدراسات الجزئية » ، أفكار أرسطية ، غير أن التأكيد على معرفة حقيقة الواقع « فى مقابل الظاهر المحض » هو العنصر الإضافى .

وثمة تحول للتأكيد أكثر اثاراً للانتباه حين تنتقل الى الميتافيزيقيين النقيدين العظيمين هيوم وكانت ؛ فقد أكد كانت قبل كل شيء الطابع اللاتجريبى لموضوع الميتافيزيقا التقليدية ومنهجها

على السواء ؛ أما منهجها فكان قبليا ، أى استخدام العقل الخالص وحده ، وأما موضوع دراستها فهو موضوع مفارق ؛ فليس من الممكن التحقق من نتائجها أو مناهجها عن طريق الخبرة ، اذ تريد الوصول الى نتائج عن أشياء تجاوز حدود الخبرة ، ووفقا لمبادئ لم تقررها الخبرة . وهكذا تصبح المنازعات الناجمة ولا حصر لها ، « وميدان القتال بين تلك المنازعات التى لا حصر لها هو ما يسمى بالميتافيزيقا » . واستخلص كانت أنه ينبغي أن نحول نور العقل على العقل نفسه ، وأن نأخذ على عاتقنا مهمة الفحص النقدي للعقل الخالص لكى نحدد ما تقدر وما لا تقدر عليه ؛ وواجب الميتافيزيقا الأول - وربما الواجب الوحيد - هو أن تحدد حدودها الخاصة . وكانت يردد هنا - وان يكن ذلك فى صورة أكثر تعينا - ما أوحى به هيوم بأنه ينبغي علينا « أن نبحث جادين فى طبيعة العقل الإنسانى ، وأن نبين - نتيجة للتحليل الدقيق لقواه وقدرته - أنه ليس ملائما بحال من الأحوال لبحث مثل تلك الموضوعات النائية المستغلقة » . ووصف هيوم هذا البحث بأنه « تحصيل الميتافيزيقا الحقة بشئ من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة » .

وهناك تفسير بعينه حديث للميتافيزيقا لا يبدو بحال من الأحوال أنه يرتبط ارتباطا واضحا بما سبقه من تفسيرات ؛ اذ يصف وزدم القضية الميتافيزيقية بأنها نوع من الباطل المنير ، أو من المفارقة الحادة التى تستعمل اللغة بطريقة جديدة لكى تجعلنا ننتبه الى الاختلافات والمتشابهات التى تحجبها طرائقنا المألوفة فى الكلام . وهناك فتجنشتين أيضا الذى يقارن رأى الميتافيزيقى بابتكار نوع جديد للأغنية . والفكرة المشتركة بينهما - أعنى وزدم وفتجنشتين - هى أنه من الصفات المميزة للميتافيزيقى أن يقترح للاستعمال - أو أن يقدم للتأمل - تحولا فى أفكارنا ، ومراجعة لمفاهيمنا ، وطريقة جديدة للنظر الى العالم .

وليست الصورة المركبة التى نخرج بها من هذه الأوصاف صورة واضحة تمام الوضوح ؛ (١) فالميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود ؛ (٢) وهى دراسة للواقع من حيث انه يقابل الظاهر المحض ؛ (٣) وموضوعها هو - أو قد كان - ما يتجاوز الخبرة ؛ (٤) وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الانسانية ، أو هكذا ينبغي أن تكون ؛ (٥) ومنهجها « قبلى » أكثر من أن يكون تجريبيًا ، أو هكذا كان ؛ (٦) وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أساسها تفكر فى العالم ، وتغيرا فى مجموعة أفكارنا ، وطريقة جديدة فى الكلام . ان قائمة الصفات المميزة متنافرة وقد يبدو أنها تخلق من كل اتساق ؛ وربما استطعنا - قبل أن نربط بين هذه القائمة وبين الأمثلة الفعلية من الميتافيزيقا - أن نتعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض فقراتها ؛ فمن الممكن مثلا فى الوقت الذى نستطيع فيه أن نفسر مذهبًا ميتافيزيقيا ما على أنه (٦) اقتراح بمراجعة تصوراتنا ، ودعوة للنظر الى العالم على نحو جديد ، فان هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقى عامة على أنه مجرد اقتراح ، بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هى حقيقة . لا كما تظهر لنا فى صورة مضللة ، أى أن ذلك المذهب وصف للواقع فى مقابل الظاهر . واذا بدأ الميتافيزيقى من (١) اهتمامه بما هو جوهرى فى الوجود ، فقد يصل الى التقابل السابق بعينه (٢) اذ قد يعبر عن احساسه بأهمية ما يراه جوهريا بقوله انه هو وحده الذى يوجد حقيقة ، وان كل ما عداه ظاهر ؛ فلو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسى ما يكفى ، لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقى تمييزا يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣) ؛ ومن الجلى أنه لو كان الاهتمام منصبا على ما يتجاوز التجربة ، فانه ينبغي أن يكون المنهج لاتجريبيا (٥) . ومن الواضح أنه أصعب علينا أن نربط

بين (٤) توصيات هيوم وكانت وكثير من هذه الصفات المميزة ؛ ولكن هناك على الأقل ارتباط سهل بين فحص الجهاز العقلي في الكائنات الانسانية وبين جزء من رقم (١) ، ألا وهو تحديد ما هو جوهرى فى نظام المعرفة والتفسير .

والآن ، جاء دور مقارنة هذه القائمة من الصفات المميزة بمذاهب الميتافيزيقا الفعلية ؛ فمن المؤكد حقا أن معظم الميتافيزيقيين الكبار قد اقترحوا صورا للعالم منقحة تنقيحها أساسيا ؛ صورا جريئة شاملة ، وقد تبعت على الدهشة فى كثير من الأحيان ؛ كما أن الغالبية العظمى منهم قد أفردت مكانا رئيسيا فى الصور لعدد قليل من المفاهيم الأساسية ، أو لبعض أنماط مفضلة على وجه الخصوص من الكائنات خلعت عليها لقب « جوهر » . ومن الحق أيضا أن اختيار المفاهيم الرئيسية والكائنات ، وكذلك صورة العالم الناشئة عن ذلك ، قد تباينت تباينا عظيما من ميتافيزيقي الى ميتافيزيقي آخر ، بل لقد خلع « الجوهر » أحيانا من عرشه لتحل محله فكرة الصيرورة مثلا . وكان الاختيار بين الكائنات المرشحة للقيام بدور الجوهر واسعا ؛ فالى جانب الله ، وهو الجوهر الالهى الذى يحتل مكانا فى أغلب المذاهب ، عرف ديكارت نمطين من الجواهر : المادة والعقول ، أما باركلي فقد عرف جوهر واحد هو العقول أو الأرواح ؛ (وافترض) ليبنتز طائفة من الكائنات (المونادات أو الجواهر الروحية) التى وان يكن كل واحد منها لامكانيا ولا زمانيا ، فانه نموذج - على نحو ما - للكون كله . ولم يعترف سبينوزا بغير جوهر واحد شامل هو الله أو الطبيعة اللامتناهية السرمدية ، وما العقل والمادة سوى وجهين فحسب من هذا الجوهر . وكان كانت ينظر الى الجوهر باعتباره منتما الى عالم خبرتنا المألوفة ، ولكنه وضع « الحقيقة » نفسها خارج العالم باعتبارها شيئا لا سبيل الى معرفته على الاطلاق : أما هيوم فعلى الرغم من ميله الى الاستخفاف بفكرة الجوهر بأكملها ، الا

أنه يعتقد أنه لو كان ثمة ما يستحق هذا اللقب لكونه قادرا على الوجود المستقل ولأنه جوهرى فى نظام المعرفة ، فهو الانطباعات الحسية الجزئية ، وصور تلك الانطباعات فى الخيال . ولا مناص اذن من البحث فى أسباب هذا التباين ، كما أنه من المحال ألا نقرر أنها تعكس - فى جزء منها - التغيرات التاريخية التى تطرأ على الموقف العقلي العام كلما تقدم الفكر الانسانى أو تطور فى مجالات بعينها مختلفة ، كما تعكس - فى جزء آخر منها - تنوعات فردية فى اهتمامات الميتافيزيقيين المختلفين وفى مواقفهم وتفضيلاتهم . وهذه الاهتمامات والتفضيلات ، وتلك الألوان من التقدم والتطور تجتمع بصورة درامية فى « لوحات » كونية ، وتصب فى قالب أسطورى مجرد أشد التجريد بحيث لا يحكمه فحص نقدي لنوع التفكير المستخدم كما لاحظ هيوم وكانت . ويمكن توضيح هذه النقطة بحالة ديكارت ، فقد كان اهتمامه الرئيسى منصبا على تطوير العلم ، وكانت لديه أفكار واضحة جدا عن الاتجاه السليم لهذا التطوير ؛ وكان يبدو له أن الرياضة - وخاصة الهندسة - هى التى تمثل نموذج المنهج العلمى ، وكان يعتقد أن المنهج الأساسى فى العلم هو منهج الهندسة الاستنباطية الذى كان يتصوره استدلالا عقليا دقيقا من بديهيات واضحة بذاتها ، كما كان يعتقد أن موضوع العلوم الطبيعية جميعا هو أساسا كموضوع الهندسة ، وبالتالي فان الصفات المميزة الوحيدة الهامة للأشياء فى العالم المادى - من وجهة نظر العلم عامة - هى الصفات المكانية التى تدرسها الهندسة . وليس اعتناق تلك العقائد هو ما يجعل ديكارت ميتافيزيقيا ، وانما يجعله كذلك التعبير الدرامى الذى تساق فيه ، وأعنى به نظرياته عن الطبيعة الجوهرية للمعرفة والوجود . فهو يقدم لنا صورة عن عالم لا يحتوى من الحقائق - فيما عدا الله - غير جوهر مادى بحث ليس له من الصفات غير الصفات المكانية ، وجواهر مفكرة خالصة يتألف وجودها

أساسا في قدرتها على ادراك بديهيات واضحة بذاتها ، ونتائجها المستنبطة منها . وليست المعرفة شيئا آخر سوى نتائج ممارسة هذه القدرة ؛ أما كل ما نطلق عليه عادة اسم الحقيقة أو المعرفة ، فإن ديكارت يحط من شأنه ويضعه في مرتبة أدنى . وهذه المراجعة الشاملة لنظرتنا العادية الى الأشياء تخلق بالطبع مشكلات وتدعو الى تفسيرات وتكيفات جديدة ؛ وهكذا يعلمنا ديكارت - من ناحية - أن ليس لدينا مبرر يدعونا الى الاعتقاد في وجود الأشياء المادية الا عن طريق الثقة بصدق الله وحده ، وأن اعتقادنا فيما هو كاذب لا يأتي - من ناحية أخرى - الا عن طريق ارادتنا .

وقد حدث المرة بعد المرة في تاريخ هذا الموضوع أن اهتماما كهذا بتقدم ما قد تحقق ، أو ما من المأمول أن يتحقق ، في فرع خاص من فروع الفكر ، قد وجد تعبيرا عنه في رؤية جديدة - على مثل هذه الجراة - لطبيعة العالم . فلم تكن الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها هي التي ألهمت الميتافيزيقا ، بل التاريخ وعلم الحياة والمنطق الصوري أيضا ؛ فالتطورات التي كانت قد حدثت في دراسة التاريخ تكمن وراء مذهب هيجل ، كما يمكن أن نرى ميتافيزيقا النزعة الذرية المنطقية - في شطر منها - تعبيرا عن ارتياح عميق للتقدم الذي أحرزه المنطق الصوري في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وليس الاهتمام بالعلوم النظرية وحدها هو الذي يغذى الدافع الى المراجعة الميتافيزيقية ، فقد تبحت الأديان والأخلاقيات عن التأييد الميتافيزيقي وقد تجسده ، وقد تندمج عناصر متباينة الأنواع في مذهب واحد ، كما هي الحال بالنسبة لمذهب سبينوزا الذي يعبر عن موقف علمي كامل وأخلاقي عميق في آن واحد .

ويتطلب هيوم وكانت ، ذلكما الميتافيزيقيان

النقديان ، انتباها خاصا منفصلا ؛ فقد بين كانت أن الميتافيزيقي يستخدم بالضرورة مفاهيم لها تطبيقاتها في خبرتنا العادية أو أنها مشتقة على الأقل من مفاهيم مستخدمة على هذا النحو ، غير أن استعمال الميتافيزيقي الخاص لهذه المفاهيم يتجاهل الشروط التجريبية الخاصة باستعمال تلك المفاهيم أو يتجاوزها . ولم يكن مثل هذا التوسع في استعمال تلك المفاهيم - ذلك الاستعمال الذي هو أبعد ما يكون عن أن يجعل معرفتنا تمتد وراء حدود الخبرة - مشروعا على الإطلاق ، وكانت النتائج التي يتمخض عنها خاوية لا معنى لها . ويعتقد كانت أن المهمة الايجابية للميتافيزيقا هي أن تبين كيف أن أكثر المدركات العقلية عمومية وجوهرية ، أعنى المدركات التي نستخدمها ، إنما تترايط فيما بينها لتؤلف اطارا منظما للأفكار والمبادئ ، اطارا يزودنا بالشروط الضرورية لأنواع المعرفة والخبرة التي نملكها في واقع الأمر . أما المهمة السلبية للميتافيزيقا فهي أن تبين كيف أنه من المحتوم علينا التعرض للاغراء الميتافيزيقي الذي يدفعنا الى استخدام تلك المدركات العقلية العامة بطرائق تتغاضى عن الشروط التجريبية الخاصة باستخدامها ، وكيف أنه من المحتوم علينا أيضا أن تأتي نتائج الاستسلام لهذا الاغراء خاوية . وفي هذه النقطة نجد لدى كانت روايب من ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذي أعلن أنه محال ؛ ذلك أن كانت كان يرى في اطار الأفكار الذي من واجبات الميتافيزيقا الايجابية أن توضحه ، اطارا للأشياء كما تظهر لكائنات لها تركيبنا الادراكي فحسب ، لا اطارا للأشياء كما هي في ذاتها . أما ما هو حقيقي في نهاية الأمر ، فمن المحال معرفته من حيث المبدأ ؛ على أن هذا الحقيقى الذي لا تبلغه المعرفة ، قد كان له دور أكثر ايجابية حين اهتم كانت بأن يضمن للأخلاق أسسا

ميثافيزيقية ، فعندئذ بدا ذلك الحق في ذاته على أنه مصدر السلطة في أوامر الأخلاق . وكان هيوم - الذي سبق كانت في الزمان - يشاطر كانت اعتقاده بأن القول ذا الدلالة تحده شروط الخبرة الفعلية ، وأن الكثير من الميثافيزيقا التقليدية قد تخطى تلك الحدود . غير أن هيوم ورث عن **لوك وباركلي** تصورا يدعو إلى العجب من ضيقه ، وأعنى به تصويره لما يمكن أن تمدنا به الخبرة فعلا ؛ إذ كان يعتقد أن العناصر الحقيقية التي تتألف منها الخبرة هي انطباعات عابرة للحس والشعور . وليس من الممكن أن نبرر صورتنا العادية عن عالم توجد فيه الأشياء المادية والأشخاص ويتفاعل تفاعلا مستمرا ، ليس من الممكن أن نبرر هذه الصورة تبريرا معقولا على تلك الأسس ، غير أنه من الممكن تفسيرها على أنها حصيلة جهاز الترابط الذي يستخدمه الخيال ، حين تحركه العناصر الأولية التي منها يتألف الحس والشعور .

ومن الواضح أن كلا من هيوم وكانت كان إلى حد ما - في أثناء نقده من حيث المبدأ للميثافيزيقيين الآخرين فيما قد أقاموه من أطر فكرية يعدلون بها الصورة السائدة عن العالم - أقول أن كلا من هيوم وكانت كان في نقده ذاك يقيم أطارا فكريا يعدل به صورة العالم ؛ فنظرية كانت القائلة بأن ما لا نعرفه هو وحده الحقيقي النهائي ، وكذلك نظرية هيوم التي تذهب إلى أن الخيال هو الذي يجعلنا نعتقد في وجود الأجسام المادية ، كلتا هاتين النظريتين سواء في خروجهما على معنى الخيال والواقع والمعرفة كما يراد بهذه المفاهيم حين نستخدمها فعلا ؛ ومع ذلك فإن هذين الفيلسوفين العظميين قد أثرا - بفضل ما ينطوى عليه عملهما من جوانب نقدية وإيجابية على السواء - على الميثافيزيقا تأثيرا حاسما ؛ وهذا القول يصدق بصفة خاصة على كانت . وقد عنى كل من الفيلسوفين بالتركيب

العام لتفكيرنا على العالم ، وكان كلاهما يكتب معظم الوقت بمصطلح يذكرنا بعلم النفس التجريبي أكثر مما يذكرنا بالبحث في المدركات العقلية وشروط استخدامها . بيد أننا نستطيع أن نجد وراء مصطلح كانت النفس مخططا يصف به التركيب العام لأطار مدركاتنا العقلية ، أكثر اتساقا من الوصف الذي نجده عند هيوم أو عند التجريبيين المتأخرين الذين كتبوا متأثرين بهيوم وإن نبذوا الكثير من أفكاره في علم النفس . وما برحت الانتقادات التي وجهها كل من هيوم وكانت للاستخدام الميثافيزيقي للمدركات العقلية دون نظر إلى شروط استخدامها التجريبي ، ما برحت هذه الانتقادات قائمة ؛ غير أن أسهام كانت في الجانب النقدي والإيجابي على السواء ، مازال أكثر فعالية من أسهام هيوم ؛ إذ أنه على الرغم من أن تلك الانتقادات قد عبرت عنها فيما بعد مدرسة الوضعيين المناطقة - الذين يعدون ورثة هيوم أكثر منهم ورثة كانت - تعبيرا صارخا وفي أشد أشكالها تطرقا ، على الرغم من ذلك فإن مفعول هذا التعبير لم يكن كبيرا بسبب ضعف الميثافيزيقا التجريبية المرتبطة به وقصورها .

ولقد أصبحت نظرية استحالة قيام الميثافيزيقا من السنن المتبعة في جزء كبير من العالم الفلسفي في هذا القرن ، كما صارت صفة « ميثافيزيقي » من النعوت التي تطلق للزراية والتحقيق . وينبغي أن نوضح الآن بعض أسباب هذا الانحطاط في القيمة؛ فالتحريفات التي تصيب المدركات العقلية ، وعدم الاتساق في المذاهب الذي يبديه التحليل ، والأساطير المجردة التي تتظاهر بأنها الواقع ، والادعاءات الضخمة والنتائج المتضاربة . . . كل هذا يبدو للكثيرين على أنه ماهية المغامرة الميثافيزيقية وسبب كاف لادانتها . كما قابل البعض بين مبالغات الميثافيزيقا ، وبين رزاة منهج التحليل الفلسفي الذي يرمى إلى

توضيح مفاهيمنا توضيحاً يبين ما تؤديه أداء فعلياً في استخدامنا لها . ومع أن نبذ الميتافيزيقا كان أمراً طبيعياً ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك أنه ثمة ما يبرره . فقد لا تكون المغالاة الميتافيزيقية جوهرية للميتافيزيقا بأكثر مما يكون الاستبداد جوهرياً للحكومة ؛ وبيان أن هذا النبذ لم يكن له ما يبرره ، يتطلب شيئاً من إعادة تنظيم الحقائق الموجودة لدينا .

ميز أرسطو - حين وصف موضوع بحثه - تمييزاً حاداً بين هذا الموضوع وبين العلوم الخاصة أو الفرعية ؛ بيد أنه لم يحدد هذا التمييز تحديداً واضحاً تمام الوضوح ، إذ تضمنت هذه التفرقة أن « علم الوجود من حيث هو كذلك » أعم وأشمل من العلوم الخاصة . وكان من الواضح أن هذا العلم الأعم ليس مجرد « مجمل » للعلوم الأخرى ؛ ومع ذلك فحين ننحى العلوم الخاصة فماذا يبقى بعد ذلك موضوعاً للدراسة ؟ فمن العسير أن نتجنب الانطباع بأنه لا بد أن يكون لعلم الوجود المقترح ، هذا إذا وجدت مثل هذه الدراسة على الإطلاق ، موضوع خاص به لا سبيل إلى تحديده وإن يكن جوهرياً له ، وأنه يكمن على نحو ما وراء تلك الجوانب من الواقع الخارجى التى تدرسها العلوم الفرعية . فوراء تلك الجوانب من الواقع الخارجى ، هناك « الحقيقة الخارجية » نفسها ، أى « الوجود بما هو وجود » الذى هو موضوع الميتافيزيقا . وفى هذا وحده ما يجعل ميل الميتافيزيقا نحو ما هو مفارق أمراً مفهوماً ، فإذا لم نجد مزيداً من التوضيح لطبيعة المغامرة الميتافيزيقية ، فمن المحتم أن تظهر على أنها تحسسات يقوم بها العقل الخالص فى عالم غامض لا سبيل إلى بلوغه بالطرائق العادية . وثمة نتيجة قد تبدو محتومة أيضاً ؛ فلكى نصف هذا العالم لا بد لنا من استخدام المواد الوحيدة التى بين أيدينا ، أو التى فى مقدورنا أن نجعلها فى متناول أيدينا ، ولا مناص من أن تؤخذ أو أن تصاغ هذه المواد من الجهاز الفكرى الذى نستخدمه - فى الحديث اليومى أو فى الدراسات

الفرعية - لنحقق به أغراضاً أقل خلخلة من موضوعات الميتافيزيقا . فإذا أردنا أن نستخدم مثل تلك المفاهيم لوصف ذلك العالم الكائن وراء حدود العالم الحسى ، فلا بد من أن نعزلها عن شروط استخدامها العادى ، وأن ننتزع منها قوتها العادية ؛ ومع ذلك فلا بد أن « تبدو » تلك المفاهيم وكأنها تحتفظ بشيء من قوتها العادية ، والا لم يبد أننا نقول شيئاً له أية دلالة على الإطلاق . وهكذا تسير الميتافيزيقا المتعالية بطريق التحريف سيرا تعتمد فيه على الانحراف بالمدرجات العقلية عن معانيها الأصلية ، لكى تنتهى آخر الأمر إلى لغة مجازية هى أشبه بالعملة الزائفة .

هذا ضرب من التصوير الهزلى (الكاريكاتير) لسير الميتافيزيقا حين تسير سير المستهتر، وغايتنا من تصويرها على هذا النحو هو أن نرى دلالة الثورة الكاثنية رؤية أكثر وضوحاً ؛ فحين أنكر كانت أن معرفة الواقع كما هو على حقيقته محالة ، فقد كان ينكر فى حقيقة الأمر أن للميتافيزيقا موضوعاً خاصاً بها ، أو أنه من الممكن أن يكون لها موضوع على الإطلاق . ولكنه بهذا لم يحرم الميتافيزيقى من عمل يؤديه ، إذ أن المهمة الإيجابية للميتافيزيقى ليست هى أن يفكر فى عالم خاص ، بل أن يفكر فى بنية تفكيرنا عن العالم العادى ؛ كما أنها ليست اكتساب معرفة بأشياء تتجاوز خبرتنا ، بل هى توضيح لطبيعة الشروط التى تخضع لها معرفتنا بالأشياء الداخلة فى نطاق خبرتنا . وهكذا تكون الميتافيزيقا دراسة أعم وأشمل حقاً من أى علم خاص ، لأنها تهدف إلى توضيح البنية الجوهرية العمامة لكل تفكيرنا العادى والعلمى . نعم إن منهجها لاتجريبى ، لأنه يبحث فى بنية مدركاتنا العقلية التى تفترضها مقدماً أبحاثنا التجريبية جميعاً .

وقد يبدو أن هذا التصور للميتافيزيقا يختلف عن التصور الأرسطى ؛ فليس هنا إشارة إلى « الوجود من حيث هو كذلك » ، أو إلى ما هو

العقلي ، مضطر الى افتراض وجود التركيب الأساسى للجهاز العقلي باعتباره كلا واحدا ، هذا دون أن يكشف عنه الستر ؛ مع أن هذا التركيب العام بالذات هو ما يود الميتافيزيقى أن يفهمه . أما الارتباطات والعلاقات المتبادلة التى يريد اظهارها من خفائها ، فانها تكمن تحت سطح الظواهر اللغوية ، وهى لا تكمن بعيدا جدا عن السطح بحيث لا يمكن البحث عنها والتعرف عليها ؛ غير أن البحث عنها والتعرف عليها يتطلب رؤية أوسع نطاقا من الرؤية التى تلاثم الانتباه لظواهر السطح وحدها .

ولقد رأينا أن كثيرين من الميتافيزيقيين التقليديين لم يقنعوا بوصف التركيب الفعلى لتفكيرنا عن العالم فى أكثر جوانبه عمومية وأساسية ؛ بل انهم أرادوا أن يستبدلوا به تركيبا منقحا يرمز - على نحو ما - الى اهتماماتهم العقلية ومواقفهم الخاصة ؛ وكانهم لكى يسجلوا احساسهم بأهمية تغيير بعينه فى اتجاه الفكر ، يبالغون فى المدى الذى بلغه التغيير والنتائج التى أحدثها ؛ وكأنه لا بد أن نغير نظرتنا « كلها » الى العالم تغييرا مؤقتا على أقل تقدير ، وذلك لكى نلاثم بين هذه النظرة وبين رؤية جديدة طرأت على جانب واحد من جوانب العالم . نعم ربما كانت هناك ضرورة تاريخية بعينها حتمت ذلك ، وليس غريبا أن يبدو هذا الجانب من الميتافيزيقا لبعض النقاد ذوى العقلية التاريخية ، على أنه الجانب الوحيد . وقد رأينا من الأسباب ما يدعونا الى الظن بأن هذه النظرة خاطئة ، ذلك أن أكثر مفاهيم التفكير ومقولاته أساسية ليست هى المفاهيم والمقولات التى تطرا عليها تغيرات حاسمة نتيجة لما تحرزه العلوم من ضروب التقدم ، أو لما ينتاب المعيشة الاجتماعية من تحولات . وبحث هذا الباب الرئيسى للفكر يزود الميتافيزيقا بموضوع دائم ، بيد أنه من الخطأ - من الناحية المضادة - افتراض أن المهام الرئيسية فى الميتافيزيقا يمكن

سابق فى نظام الوجود . غير أن هذا الاختلاف ظاهرى فحسب ؛ ولو أننا بحثنا فى المقولات الجوهرية للفكر الانسانى ، وفى الارتباطات القائمة بينها ، وفى اعتماد بعضها على البعض الآخر ، فاننا ملزمون حينئذ بالبحث فى العلاقات القائمة بين الأنماط المتعددة من الوجود التى نقبلها فى مجموعة تصوراتنا العقلية . وفى هذه الحالة لن تنبذ فكرة الأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) ، بل سنوف يعطى لها ببساطة معنى أوضح ؛ وانما التى نبذت هى فكرة الحقيقة المفارقة باعتبارها موضوعا ممكنا للبحث ؛ ولم يرفض التصور الأرسطى ، بل أنقذ من الانحراف .

وقد يقال ان أهداف الميتافيزيقا - اذا ما فهمت على هذا النحو - لا تختلف عن التحليل الفلسفى عامة ، ذلك التحليل الذى يرمى هو أيضا الى بحث المهمة الفعلية التى تؤديها مفاهيمنا ؛ أو ان الاختلاف ، على أكثر تقدير ، سيكون اختلافا فى سعة المجال والعمومية . بيد أن هذا الاختلاف على جانب من الأهمية لأنه يجر فى أذيله اختلافا آخر ، هو الاختلاف فى المنهج ؛ فحينما يقترح الفيلسوف التحليل أن يفحص مفهوما بعينه ، وليكن الذاكرة أو العلة أو الحق ، فانه يجد أن أوثق منهج للبحث انما يكمن فى الفحص الدقيق للاستعمال الفعلى للأفعال والصفات والأسماء ، ذلك الاستعمال الذى ندخل به هذا المفهوم فى حديثنا . ولمثل هذا الفحص قوة عظيمة فى الكشف عن التعقيدات التى تحيط بهذا المفهوم ، وتعدد الظواهر التى يشملها ، وارتباطه - الى حد بعينه - بالمفاهيم الأخرى . وقد تكون النتائج التى نتوصل اليها عن هذا الطريق ملائمة تمام الملائمة لأغراض تحليل ينحصر فى نطاق محدود ، ويأخذ أمورا كثيرة على أنها مسلمات دون أن يكون فى ذلك خروج عما هو جائز له ، كما أن تلك النتائج تزودنا بمصحح لا غنى عنه للتحريفات التصورية التى تتعرض الميتافيزيقا للوقوع فيها . غير أن هذا المنهج الخاص بالقاء الضوء على أعمال جزء بعينه من جهازنا

أن تتحقق مرة وإلى الأبد ، ثم ينظر الى الموضوع باعتباره منتهايا ؛ لأنه حتى وإن لم يكن موضوع الميتافيزيقا الرئيسى يتغير تغيرا ذا دلالة ، فإن المصطلح والحاجات ومواضع الاهتمام فيما تتناول الميتافيزيقا بالتوضيح تتباين من عصر الى عصر بل من فيلسوف الى آخر . فالحقائق القديمة يعاد تقريرها بمصطلح جديد ، وبعض الأجزاء فى الصورة تستدعى توضيحا من حين الى آخر استدعاء قد يتفاوت قوة وضعفا ؛ فالتوضيح الميتافيزيقي لا يستطيع أن يصل الى شكل نهائى كامل . على أن ذلك لا يعنى أن ذلك أمر مستحيل ، فمن ضروب التصوير (الميتافيزيقي للعالم) ماهو أقل تحريفا للأصل من سواه ؛ لا بل انك لتجد أنه حتى ضروب التصوير التى تشتمل على أبشع صنوف التحريف فى الصورة فى اجمالها - رغم ذلك - لا تعدم أن الصورة لنا جانبا من جوانب الأصل تصويرا على درجة من الوضوح تلفت النظر .

ميزس . رتشارد فون : (١٨٨٣ - ١٩٥٣) ، ظل شريكا بارزا للوضعيين المناطقة الذين ينتمون الى جماعة فيينا حتى التجأ الى الولايات المتحدة الأمريكية هاربا من الهتلرية . كتب عام ١٩٣٩ عرضا عاما للوضعية (ظهر بالانجليزية عام ١٩٥١ تحت عنوان « الوضعية ») ، غير أن شهرته جاءت من أنه بحث نظرية الاحتمال بحثا نظريا . وكتابه الرئيسى فى ميدان الاحتمال هو كتابه الذى نشره عام ١٩٢٨ تحت عنوان « احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة » ، والذى نشر بالانجليزية تحت هذا العنوان نفسه عام ١٩٣٩ . وادعى فون ميزس أنه وضع تعريفا علميا للاحتمال لكي يحل محل تصوراتنا الغامضة فى تفكيرنا اليومي ، ولم يزعم أنه يحل تصوراتنا العادية عن الاحتمال . وقد عرف الاحتمال بأنه القيمة المحددة لتكرار وقوع حادثة ما داخل مجموعة ؛ والمجموعة فئة كبيرة لا محددة يرجع اليها ويقع أعضاؤها فى ترتيب عشوائى ؛ أى أنها فئة للتنبؤ بسمة بعينها ،

وبغير أعضاء هذه الفئة لا يمكن أن يقوم أى نظام للمراهنة ؛ فأن تقول ان احتمال ظهور وجه العملة الذى يحمل الرأس هو $\frac{1}{2}$ معناه القول بأن القيمة المحددة للكسر الذى ينتج عن قسمة عدد الرؤوس على عدد الرميات كلها هى ١ الى ٢ . وسلسلة الرميات هى التى تؤلف المجموعة . وقد كان فون ميزس قادرا على بيان أن بديهيات الاحتمال الرياضى تنتج كتحصيل حاصل عن هذا التعريف ، الذى هوجم على أية حال ، وخاصة لاستخدامه فكرة التكرار المحدد خارج الرياضة البحتة . كما اعترض آخرون على فون ميزس لكونه لم يسمح بأى معنى للجمل الاحتمالية التى لا تأتى على شاكلة هذه الصورة : « احتمال الحادثة ح داخل المجموعة ك هو م » .

مينونج ، ألكسيوس : (١٨٥٣ - ١٩٢٠) ، فيلسوف نمسوى ، طور علم النفس القصدى الذى وضعه برنتانو ، وأثرت نزعتة الواقعية تأثيرا عظيما فى رسل وهمور وغيرهما من الواقعيين البريطانيين والأمريكيين . أنفق مينونج معظم حياته أستاذا بجامعة جراتس ، ومؤلفاته الرئيسية هى : « دراسات عن هيوم » (١٨٧٧) ، (١٨٨٢) ؛ « أبحاث نفسية - أخلاقية نحو نظرية فى القيمة » (١٩٨٤) ؛ « عن الافتراضات » (١٩٠٢) ؛ « عن الامكان والاحتمال » (١٩١٥) ؛ « عن الانفعال حين يكون مشيرا الى معنى » (١٩١٧) ؛ « عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة » (١٩٢٣) . ويستوعب كتاب فندلى « نظرية مينونج عن الأشياء » كثيرا من المواد السابقة بالنسبة للقارىء الانجليزى .

ويضرب علم النفس عند مينونج بجذوره فى علم النفس عند برنتانو ؛ فهو يفترض أن التوجه نحو الأشياء هو الصفة المميزة لما هو عقلى . على أن تحليل الحالات العقلية يتعقد بالفرقة بين « عنصرين » فى تلك الحالات : (١) « عنصر - الفعل » (وهو لا يحمل أى معنى من معانى

الى أشياء مختلفة من مرتبة أعلى تقوم على موضوعات الادراك الحسى السلبى ، فمثلا قد يكون تجميع بعينه أو نموذج بعينه « موضوعيا » ، ومع ذلك فليس هو شيئا مما تتلقى عنه حاسة البصر ما يؤثر فيها . ومثل هذه الأشياء المدعمة يقول عنها مينونج انها قائمة قياما ضمنيا أو أنها ذات وجود ضمنى ، ولا يقول عنها انها ذات وجود فعلى ؛ ولقد أخذ مور ورسل هذا الاستعمال للوجود الضمنى عن مينونج . وكذلك يعتقد مينونج أن « ما » نحكم عليه و « ما » نفترضه عبارة عن موضوع ذى تركيب خاص يسميه « بالموضوعى » ؛ وهو يتطلب أشياء أخرى لتكون له بمثابة المادة ، ولا يمكن أن يقال عنه انه ذو وجود فعلى ، ولكن يجوز أن يكون « واقعة » أو لا يكون . و « الموضوعيات » هى « القضايا » عند رسل ومور ؛ ويتم التعبير عنها بجملته كاملة أو بعبارة تبدأ ب « ان » مثل : « ان قيصر قد غزا بلاد الغال » ، غير أن صفة كونها « موضوعيات » لا يتوقف على التعبير عنها أو التفكير فيها .

وتعنى أشهر نظريات مينونج (أو أكثرها تشهيرا) بالموضوعات التى لا وجود لها وجودا خارجيا ، أو بالموضوعيات التى ليست وقائع . ويرى مينونج أن مثل هذه الموضوعات أو الموضوعيات هى موضوعات أو موضوعيات « حقيقية » ذات وجود مستقل عن الفكر أو التعبير؛ وأن عدم وجودها نفسه أو عدم كونها - واقعة خارجية يستلزم صفتها الموضوعية هذه ، وذلك لأن عدم وجود جبل ذهبى « يختلف » كل الاختلاف عن عدم وجود مربع مستدير ، وكون الحالة الأولى ليست واقعة خارجية يختلف عن كون الحالة الثانية ليست واقعة خارجية . بيد أن مينونج لا يعتقد - كما اعتقد رسل لفترة ما - أن الأشياء غير الموجودة وجودا خارجيا موجودة وجودا ضمنيا ، أو أنها تتمتع بأى نوع من أنواع الوجود ، وكل ما ذهب اليه هو أن لها طبيعة

النشاط) ويمثل الطريقة التى تتجه بها حالة من حالات العقل نحو موضوعها ، و (ب) « عنصر - المضمون » ويعرف بأنه ما يعطى لحالة من حالات العقل اتجاهها نحو موضوع ما بدلا من موضوع آخر . فالفرق بين التفكير فى حيوان خرافى كالتنين وبين الاعتقاد فى وجوده هو فرق فى « الفعل » ، بينما الفرق بين الاعتقاد فى وجود التنين والاعتقاد فى وجود الأشباح هو فرق فى المضمون . ولا يعنى مينونج « بعنصر - المضمون » أية صورة عقلية أو تصوير تمثيلى ودع عنك أن يعنى به الشيء نفسه ، وإنما يعبر استعمال هذا اللفظ عمليا عن هذه الحقيقة وهى أن كون المضمون مضمونا « عن » شئ بعينه ، أمر ذاتى ينبثق من الحالة العقلية نفسها ، وليس هو بالطارىء الذى يضاف اليها من الخارج . ويبنى مينونج رأيه هذا على تصنيف برنتانو الثلاثى لحالات العقل الى صور تمثيلية وأحكام ومواقف عاطفية - اشتهائية؛ غير أنه يقسم الصور التمثيلية الى تلك التى تتطلب ادراكا حسيا سلبيا وتلك التى تقتضى « انتاجا ايجابيا » ، مثل أفكارنا عن العلاقات . وهو يضع أيضا الى جانب الأحكام مواقف بعينها شبيهة بالأحكام ينقصها جانب « الاقتناع » ، أى أنها « افتراضات » ؛ ويبين أهمية تلك الافتراضات فى الفن واللعب والتظاهر والخيال والفروض العلمية ... الخ ، كما يفصل بين المواقف الانفعالية والمواقف الاشتهائية التى يخلط بينها برنتانو .

وأيا كان الأمر ، فإن الاهتمام الرئيسى فى مذهب مينونج لا ينصب على علم النفس كما يتصوره ، وإنما ينصب على نظريته فى « الشئ » (الذى تشير اليه الحالة النفسية) ؛ فلو أننا سألنا أنفسنا - وفقا لمينونج - عما تحمله حالاتنا العقلية المتعددة على وجه الدقة الى العقل ، لرأينا أن الأنماط المختلفة من الحالات العقلية انما تقابل انماطا مختلفة من الأشياء ؛ فصورنا التمثيلية المختلفة التى هى صور منتجة ، تكهد لنا السبيل للوصول

مينونج في مؤلفاته المبكرة بأية قيم مطلقة أو لا شخصية ، ذلك أن القيم المطلقة المزعومة ليست الا قيما لمشاهد محايد . غير أنه يدل في مؤلفاته المتأخرة على أن المشاعر والرغبات قد تكون هي الفهرس العقلي أو « المضمون » العقلي الذي يقابل التحديدات الموضوعية المتباينة . والمشاعر تضع عقولنا ازاء « الأشياء الجديرة بالاجلال » مثل الجمال والطيبة، بينما تضعها الرغبات ازاء الأشياء المرغوبة أو المشتهاة ، أى الضروب الموضوعية المختلفة لما « ينبغي » ، مثل كون هذه الصورة « ينبغي » أن يعاد تعليقها . والأشياء التي تقدم للعقل على هذا النحو تكون « أحيانا » ذات وجود ضمنى بالمعنى الصحيح ، ويمكن أن تقوم على ذلك بيئة ظنية جديرة بالاعتبار .

(ن)

نظرية المعرفة : (الابستمولوجيا) ، ثمة مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة، والادراك ، واليقين ، والتخمين ، والوقوع في الخطأ ، والتذكر ، والتبين ، والاثبات ، والاستدلال ، والتأكيد ، والتعزيز ، والتساؤل ، والتأمل ، والتخيل ، ورؤية الأحلام ، وهام جرا . وكثيرا ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة بـ « نظرية المعرفة » أو الابستمولوجيا ، وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الكلمة الاغريقية Episteme = المعرفة أو العلم .

ويدور بعض هذه المشكلات حول فكرة العلم بالمعنى الذي نعد به علم الفلك علما ولا نعد التنجيم كذلك . وثمة مشكلة نموذجية الى حد ما من هذا النوع هي مشكلة تعليل قيام براهين قاطعة على النظريات في الرياضيات البحتة ، في حين أن مثل هذه اليقينييات القابلة للبرهان لا يمكن أن يوجد - بل ولا يمكن أن نتوقع وجوده - في علم التاريخ أو الطب على سبيل المثال ؛ فمن السخف - في نظر الرياضى - أن يظل قاننا بمجرد أحكام تخمينية

قابلة لأن توصف ، وهذه الطبيعة لا تتأثر بظرف وجودها الخارجى أو عدم وجودها ؛ فقد نقول مثلا ان المربع المستدير ، مربع ومستدير ، ولكننا لا نقول « بوجود » مربع مستدير . ففي رأى مينونج اذن أن قولنا « شيء ما هو ف » لا يعادل قولنا « يوجد شيء اسمه ف » ، كما هي الحال عند رسل ؛ وثمة صعوبات خطيرة تكتنف هذا الموقف ، ولكنه أدق وأكثر قابلية للجدل من الرأى الذي ينسب عادة الى مينونج . ويعتقد مينونج أيضا أن الأشياء التي لا يمكن أن يقال عنها انها موجودة في الخارج تلعب دورا على أعظم جانب من الأهمية في المعرفة ؛ والأشياء المحددة تحديدا ناقصا مثل : الرجل الذي يقطن الشقة المجاورة ، والتي تخرق قانون الثالث المرفوع - هي مع ذلك من الوسائل التي يشير العقل من خلالها الى أشياء موجودة متعينة تعينا تاما . ويستغل مينونج في نظريته للمعرفة تصور برنتانو عن « الوضوح بالذات » ، ولكنه يضيف الى « الوضوح بالذات » بمعناه المطلق ، يضيف الفكرة الهامة عن البيئة الظنية التي يبرر بها الادراك الحسى والذاكرة والاستقراء .

ويذهب مينونج في نظريته عن القيمة ، الى أن المشاعر اما أن تمتاز بعنصر الفعل واما بعنصر المضمون في صورتنا التحشيلية أو في أحكامنا ، لينتج عن ذلك « أربعة » أنماط من الشعور : (أ) مشاعر تتعلق بالفعل حين يشير الى شيء ، وفيها نحب شيئا ما أو نبغضه « حسيا » دون أن نعبأ بواقعه أو بطبيعته ؛ (ب) مشاعر تتعلق بالمضمون حين يشير الى شيء (المشاعر الاستطبيقية) وهي المشاعر التي لا نحفل فيها بواقع شيء ما ، وانما نعبأ بطبيعته ؛ (ج) مشاعر تتعلق بالفعل حين نصدر به حكما ، وفيها نهتم بواقع شيء ما دون أن نهتم بطبيعته (المشاعر العلمية) ؛ (د) مشاعر تتعلق بالمضمون حين نصدر به حكما وهذه هي « التقويمات » بمعناها الصحيح ، وفيها نهتم بواقع الشيء وبطبيعته معا . ولا يعترف

شئ كائنا ما كان ؟ لأنه لا يجوز لنا فى المعرفة -
على خلاف الاعتقاد والظن والشعور بالطمأنينة -
أن نرتكب الأخطاء .

وعندما نتأمل الآراء المتضاربة فيما يتعلق
بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا ،
فيما يتعلق - مثلا - بالموازنة بين ارتفاع برج
كنيسة بارتفاع برج كنيسة أخرى ، أو قل فيما
يتعلق بالمواعيد التى تهجر فيها طيور الوقواق ؛
أقول عندما نتأمل تلك الآراء المتضاربة نعتقد أننا
نستطيع التفرقة بين رأى الصواب والرأى الخطأ؛
فليس علينا فى الحالة الأولى الا أن نقيس ارتفاع
كل من البرجين ، وليس علينا فى الحالة الثانية
الا أن نرقب المواعيد التى تصل فيها طيور الوقواق
والمواعيد التى ترحل فيها لعدد من السنوات
المتعاقبة . لكن لا مناص لنا حينئذ من أن نواجه
حقيقة واقعة هى أن ثمة أخطاء قد تحدث فى
قياس ارتفاع البرجين ، بل ولقد نخطئ فى سماع
صوت أول طائر من طيور الوقواق . فكيف يمكننا
أن نفصل بين القياسات المتضاربة أو بين التقارير
المتضاربة التى يقدمها لنا من يقومون بمراقبة
الطيور ؟ هنا قد نقول ان القرار النهائى - لو
أن باستطاعتنا أن نبلغ قرارا نهائيا - سيأتى عن
طريق الانطباعات الحسية التى لم تشبهها أى
فروض مزعومة أو أحكام تخمينية أو توقعات ،
أى عن طريق الاحساسات السمعية المحضة أو
الاحساسات البصرية المحضة أو الاحساسات
الدوقية المحضة التى ليس فيها بعد موضع للهفوات
أو لسوء التقدير. لعل لدينا هنا أرسخ أساس ممكن
على الاطلاق لنقيم عليه معرفتنا بالعالم المحيط بنا؛
فالفارق بين أن نعرف شيئا ما فى العالم المحيط
بنا ، وبين أن نرى مجرد رأى معرض للخطأ فى هذا
الشئ هو أن المعرفة تدعمها الانطباعات الحسية
من جميع النواحي ، بينما رأى المعرض للخطأ -
وان كانت الانطباعات الحسية هى التى أوحى به
- الا انها لا تدعمه الا على نحو جزئى على أحسن

معقولة ، أو حتى. بفروض على درجة عالية من
الاحتمال ؛ أما العلماء الذين يشتغلون بعلوم
أخرى ، فلا يبدو أنهم فى موقف يتيح لهم أن
يتجهوا بطموحهم الى ما هو أعلى من الدرجات
العالية من الاحتمال . على أننا نميل الى أن نرى
أن مجموعة من الحقائق لا تعد علما حقيقيا الا اذا
تأكد صدقها على نحو قاطع ؛ لكننا اذا حكمنا على
العلوم فى ضوء هذا المعيار ، وجدنا لزاما علينا
حينئذ أن نقر بأن الفيزيكا نفسها والكيمياء ذاتها
ليستا علمين بالمعنى الحقيقى ، وهذه نتيجة تتعارض
تعارضاً شديداً مع أفكارنا المألوفة .

وبعض المشكلات الأخرى فى نظرية المعرفة
لا يدور حول فكرة العلم ، ولكن حول الأفكار التى
تتعلق بما نقوم به نحن من عمليات بحث ،
واستدلال ، وإدراك ، وتذكر ، وتخيل ، وهلم جرا .
فكيف يمكننا أن أعرف على نحو يقينى ما اذا
كانت العصا المغموسة الى نصفها فى الماء منكسرة
فى حقيقة الأمر أم غير منكسرة ؟ وكيف يمكننا
أن أعرف على نحو يقينى ما اذا كنت أتذكر حقا
حادثة مضت أو أن الأمر لا يبدو أننى أتخيلها
فحسب ؟ وما اذا كنت الآن يقظان أم حالما ؟
أفليس من المحتمل أن أكون ضحية وهم واحد
لا ينقضى ؟

ان محاولتنا الكشف عن حقائق الأشياء قد
تفشل - على نحو أو آخر من نحوين - أيا ما كانت
الأشياء التى قد نريد الكشف عنها ؛ فقد نخرج
من محاولتنا صفر اليدين ، أو أننا قد نحصل على
شئ لا نتردد فى الحكم عليه بالخطأ . فقد نندحر
دون غايتنا ، أو قد نرتكب أخطاء فى العد ، أو
فى الحساب ، أو فى الاستدلال ، أو فى تقدير اتنا
البصرية للسرعات والمسافات ، أو فى تعرفنا على
الأشخاص والأماكن ، أو فى التذكر ؛ كما نخطئ
فى الأمور التى هى أقرب الى الأداء العملى كالتهجى
والتصويب فى الرماية ومعالجة المرضى . ماذا لدينا
اذن من ضمانات تقينا من الأخطاء ؟ كيف يمكننا -
اذا كان هذا ممكنا على الاطلاق - أن نعرف أى

تقدير ؛ فحيث آكون مخطئا بالفعل أو حيث
يحتمل أن آكون مخطئا ، فانما آكون قد سمحت
لحيالى أن يقفز مستبقا ما تقتضيه المعرفة الحققة
من انطباعات .

هذا التفسير الذى قدمناه للفارق بين المعرفة
والرأى المعرض للخطأ ، لا يمكن تطبيقه فى مجالات
الحقائق والأكاذيب المجردة المحضة كتلك الحقائق
التي نجدتها فى مجال الرياضة البحتة ، كلا ولا
يمكن تطبيقه فى بعض الميادين الأخرى كميادين
الدراسات الأخلاقية ؛ بل معرفتى برغباتى ومخاوفى
وتخيالاتى وخواطرى الحالية لا يمكن أن تركز على
دعامة مما أبصر بعينى وأتذوق بلسانى ، اذ يبدو
أن الانطباعات الحسية لا تقدم الأسس الراسخة الا
لمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا
فحسب ، ولمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى
أبداننا أيضا .

على أن الواقعة التي نزعم أننا نعرفها فى
أية حالة نصادفها فى هذا الميدان ، فنزعم كالمعتاد
أن معرفتنا بها ليست مجرد تخمين لشيء ما أو اعتقاد
فى شيء ما ، ولكننا قد استكشفنا شيئا ما أو
تيقنا منه - أقول ان هذه الواقعة التي نزعم أننا
نعرفها انما تتجاوز نطاق أى انطباع بصرى أو
سمعى محدود بلحظته . فأنا اذا قررت أن طائر
الوقواق قد وصل ، انما اقرر ما هو أكثر من أننى
فى لحظة بعينها قد سمعت صوتا من نوع بعينه ؛
فكيف يمكننا اذن أن نجاوز نطاق انطباعاتنا
الراهننة ونزعم مع ذلك فى بعض الأحيان أننا
نعرف ؟ الاجابة الطبيعية عن هذا السؤال هي
أننا « نستدل » من الصوت الذى سمعناه مثلا
نتيجة تتجاوز ذلك ، هي أن الطائر قد وصل .
فمعرفتنا بالعالم المحيط بنا بالاضافة الى آرائنا
التي هي مجرد معتقدات أو تخمينات فيما يتعلق
بهذا العالم ، هي جميعا أكادس من النتائج
المتشابهة التي استدللناها من انطباعاتنا الحسية
على نحو مشروع تارة ، وعلى نحو جزافى تارة

أخرى ، وعلى نحو غير مشروع تارة ثالثة . لكن
المعرفة - على خلاف الاعتقاد والتخمين - لابد أن
تكون نتاجا للاستدلالات المشروعة وغير الجزافية
فحسب ؛ لكن ماذا يضمن لنا - اذا كان
هناك أى شيء على الاطلاق يضمن لنا - ألا يكون
فى استدلالاتها ذاتها أخطاء ؟ اذ حتى لو
كانت انطباعاتنا الحسية التي نستدل منها خلوا
من الهفوات ، فان الاستدلالات التي نستمدتها من
هذه الانطباعات ليست خلوا من هذه الهفوات .

لكننا لو عرفنا - بادىء ذى بدء ، بطريقة أو
بأخرى - بعض القوانين السببية التي ليس لها
استثناء على الاطلاق بحيث اذا تلقينا سلسلة من
الانطباعات الحسية من النوع الفلانى كان لابد أن
تتلوها على الدوام انطباعات أخرى من النوع
الفلانى ؛ أقول لو أننا عرفنا مثل تلك القوانين
أصبح فى استطاعتنا فى أية حالة جزئية أن
نستدل - دون أن نتعرض للخطأ - من انطباعاتنا
الحسية فى اللحظة الراهنة ما يتلوها من انطباعات
فى اللحظات القليلة التالية . لكننا لا نبدأ الشوط
مزودين بشيء من قبيل هذه المعرفة على الاطلاق ؛
واذا كنا نحصل نتفا من هذه المعرفة ، فانما
نحصلها بعد جهد جهيد ، بعد قدر كبير الملاحظة
والتجريب. فنحن لا نعلم على أى نحو تحدث الأشياء
فى جميع الأحوال أو فى بعضها. إلا بأن نشاهدها
إبان حدوثها ، وبأن نقارن بين ما نصل اليه من
نتائج . وحتى لو علمنا على أى نحو تحدث الأشياء،
فان القوانين والعلاقات المطردة التي نزعم فى
أية لحظة أننا تحققنا منها هي على الدوام معرضة
للتصحیح فيما بعد ، ذلك أن الطبيعة لا تخلو قط
من مفاجآت ؛ فقد يحدث أحيانا ما لم نتوقعه ،
وقد لا يحدث أحيانا ما توقعناه . اذن فالأمر
يكاد يبدو لنا وكأن من المستحيل تماما أن نظفر
بمعرفة بالعالم المحيط بنا تتجاوز نطاق انطباعاتنا
الراهننة ، لأن مثل هذه المعرفة لابد أن تكون
معرفة عن طريق الاستدلال ، مع أننا لاثلك - بادىء

ما يوجد أو يحدث في العالم المحيط بنا ، ان كان مثل هذا العالم موجودا .

اعتبارات من هذا القبيل قد أدت بكثير من المفكرين الى أن يعكسوا اتجاه البحث رأسا على عقب ؛ فعلينا - في نظر هؤلاء المفكرين - أن نجد المعرفة ، في مقابل التخمين والرأى المعرض للخطأ ، حيث نجد العلوم في أعلى ذراها ؛ فما يعرفه بعض الناس والذي يمكن للجميع من حيث المبدأ أن يعرفوه ، هو أية مجموعة من الحقائق التي تأكدت صحتها على نحو قاطع عن طريق المناهج الصارمة للعلم الحقيقي . فنحن نستطيع أن نجاوز نطاق التخمين والرأى المعرض للخطأ الى المعرفة اذا أجرينا استدلالنا كما يجرى علماء الهندسة وعلماء الرياضه استدلالاتهم ، أى بالفكر الخالص الذى لم تفسد نقاءه شائبة مما نلتقاه من الحواس ؛ ذلك أننا أينما استطعنا أن نحسب ونبرهن كان فى امكاننا أن نعرف ، أما حيث نقوم بالملاحظة والتجريب فحسب ، فليس فى استطاعتنا أن نعرف ؛ فليس هناك من مجموعة من الانطباعات الحسية يمكن أن تتيح لنا معرفة ، وليس فى استطاعتنا أن نكشف عن الحقائق الا بممارسة العقل الخالص . من هنا كان من المحال أن تقوم علوم تجريبية اذا فهمنا كلمة « العلم » فى أدق معانيها ، اذ كل ما هناك هو علوم تقوم على الاستدلال العقلى المحض ؛ والفلاسفة الذين يعتنقون هذه الوجهة من النظر يسمون بـ «الفلاسفة العقلين» . الا أن برنامجا كهذا يتركنا على قلق ، فنحن نعرض عليه بأننا حتى لو سلمنا بأن فى مقدورنا فى الرياضه البحثية أن نكشف من الحقائق ما لا يقبل التناقض ، فلا مناص مع ذلك من أن تكون هذه الحقائق مجردة تمام التجريد ؛ فليس فى وسع الهندسة البحثية أن نخبرنا بمواضع الأشياء أو أبعادها كما هى موجودة بالفعل فى العالم ، لكن مهمتها تقتصر على أن نخبرنا - مثلا - بأنه « اذا » كان هناك فى العالم شيء ذو أبعاد

ذى بدء - ضمنا يكفل لنا مثل هذه الاستدلالات ؛ فاذا كنا نجاوز باستدلالاتنا انطباعاتنا الراهنة ، فليس لدينا - بادية ذى بدء - ما يبرر لنا هذه المجاوزة . وحتى لو حدث أن تبين لنا أن هذه الاستدلالات على صواب ، فإن هذا فى حد ذاته لا يبرر لنا أن نقوم بنفس الاستدلال فى حالة أخرى مشابهة ؛ ذلك أن تخميننا موقفا قد يتلوه تخمين آخر موفى ، لكن ليس لدينا ما يسوغ لنا أن نتوقع ذلك ، مهما كنا - كالمقامرين - على نصيب كبير من اللامعقولية بحيث نؤمن بأن التوفيق سيظل حليفنا بصفة مستمرة .

الى هنا لم نكن نعرض - بقدر ما كنا نعيد من جديد - بناء غلط من التفكير كان سائدا فى كتابات **لوك وباركلي وهيوم** بصفة خاصة ؛ فلقد قارنا بين ادراكاتنا الحسية واستدلالاتنا المعرضة للخطأ ، وبين معرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا مقارنة انتهت بنا الى نتيجة مخيبة لآمالنا ، هى أن هذه المعرفة تبدو فوق متناول أيدينا الى الأبد . فتلكم الأمور ذاتها التي نلتقى بها فى واقع حياتنا اليومى ، والتي كثيرا ما نستشهد بها بوصفها أمثلة جلية لما نعرفه من أشياء ولا يقتصر الأمر على تخمينها أو اتخاذ رأى معرض للخطأ فيها - كأن نعرف أن طائر الوقواق قد وصل الى انجلترا ، أو أن برج هذه الكنيسة أطول من برج تلك - أقول ان تلكم الأمور ذاتها لا تكاد تصمد حتى تحقق لنا ما علقناه عليها من آمال ؛ اذ يبدو أن الأساس الصلد من الانطباعات الحسية التي هى على مناعة من الخطأ ، لا يحتمل أن نبني فوقه أى بناء (من المعرفة) على مناعة من الخطأ . ولعل كل ما أعرفه عن طريق الادراك الحسى لا يعدو معرفتى بأننى فى هذه اللحظة أبصر كذا وكذا من الألوان ، وأشم كذا وكذا من الروائح ، وأسمع كذا وكذا من الأصوات ، وهذه الألوان التي أبصرها والأصوات التي أسمعها هى أدلة لا تؤتمن - هذا اذا كانت أدلة على الإطلاق - على

بعينها ، كانت له « اذن » ابعاد بعينها أخرى .
والجغرافيا لا تستطيع أن تتقدم فى بحثها قيد
أنملة بدون الهندسة ، لكن الهندسة وحدها
لا يمكنها أن تؤكد لنا موضع تل واحد أو جزيرة
واحدة أو حتى تؤكد لنا وجود أيهما ، واذن
فحقائق العقل تظفر باليقين فى مقابل اغفالها
ما يوجد وما يحدث بالفعل ، هذا اذا كان هناك
شئ من هذا القبيل على الاطلاق . وصحيح أن فى
استطاعة العقل الخالص أن يصل الى حقائق غير
قابلة للتناقض ، لكن حقيقة من هذه الحقائق
العقلية لا يمكن أن تكون - أو أن تنتج - حقيقة
من حقائق الواقع؛ فنحن لا نستطيع أن نعرف من
هندسة اقليدس أو من معادلات الجبر وحدها
ما اذا كانت نظرية كوبرنيكوس الفلكية صادقة ،
بل ولا نستطيع أن نعرف منها ما اذا كانت هناك
نجوم على الاطلاق .

فاذا كانت هذه الحقائق اليقينية التى فى
متناول أيدينا هى فى حد ذاتها فارغة من الاخبار
عن الواقع بحيث لا يمكن أن تتيح لنا معرفة بالعالم
كما هو واقع بالفعل ، واذا كانت الانطباعات
الحسية فى حد ذاتها هى الفوضى بحيث لا تقدم
لنا استدالات جديرة بالثقة عما يوجد ويحدث
بالفعل فى العالم الواقع - أقول فإذا كان الأمر
على هذا النحو ، لم يكن أمامنا الا مهرب واحد
نتقى به نتيجة محزنة هى أننا لانستطيع - فيما
يبدو - أن نعرف نتفة واحدة مما نريد فى شغف
شديد أن نعرفه . هذا المهرب هو الطريق الذى
اقترحه كانت ، اذ لا يكفى أن تجعل المعرفة بما
يوجد وما يحدث أساسها ما هو صورى وبالتالى
ما هو غير قابل للتناقض من حقائق العقل الخالص ،
كلا ولا يكفى أن تتخذ أساسها من الانطباعات
الحسية التى يدخل عليها تفسير فتكون بالتالى على
مناعة من الخطأ ، ولكن ينبغى أن تتخذ المعرفة
أساسها من كل من حقائق العقل باعتبارها مبادئ
تنظم الانطباعات الحسية ، ومن الانطباعات الحسية
باعتبارها المادة الخام التى تنظمها حقائق العقل .

فبفضل تطبيقنا لما فى العلوم المجردة من يقينيات
صورية على ما نحصل عليه (من انطباعات) عن
طريق الابصار المحض والسمع المحض . الخ ،
يمكننا أولا أن نستخرج شيئا - أى شئ - من
انطباعاتنا الحسية ، ثم يمكننا ثانيا أن نعزل
ما يوجد وما يحدث حقا عما نفترض أنه موجود
وحادث افتراضا غير متثبت وغير مصيب فى أغلب
الأحوال . الا أننا رغم ذلك ما نفتأ بطبيعة الحال
نقع ضحية للأوهام والفروض المتسرعة ؛ لكننا
نعلم من حيث المبدأ كيف نراجع هذه الفروض
وكيف نصححها . اننا نعرف مناهج التحقق من
الفروض ، والمبادئ التى يقوم عليها ما نتبعه من
طرائق فى التحقق من صدق الفروض ، هى حقائق
العقل الخالص المجردة وقد اتخذناها قوانين لنا
نحقق بها الموضوعية فى بحثنا التجريبي للعالم
المحيط بنا . فالعقل الخالص لا يدلى لنا بخبر عن
أمر الواقع ، لكنه - كما يقال - يسبغ المضاء
على مقاييسنا الماضية ؛ ونحن حينما نجاوز مرحلة
الاحساس المحض ، وهى مرحلة طفلية ، الى
المرحلة التى نحاول فيها أن نتحقق من الأشياء ،
فاننا لا نهتدى فى أبحاثنا بمثل أعلى طوباوى من
المعرفة المعصومة من الخطأ ، بل نهتدى بطرائق
فعالة لتمحيص الفروض، وان لم تكن هذه الطرائق
واضحة الصياغة فى بادئ الأمر . اننا حينئذ
نأخذ فى النظر والشعور والاصغاء على نحو
تجريبي منهجى متشكك ؛ ولئن كنا نقع فى كثير
من الأخطاء ، فاننا نبدأ فى اتخاذ اجراءات وقائية
لدرء الأخطار واجراءات علاجية لتقويمها . وهنا
نصبح على وعى بالتعارض بين « ما هو واقع
حقيقى » وبين « ما هو ظاهرى » ، اذ نتمكن من
الطرائق الفنية المعقدة للفصل بينهما . هنا نأخذ
فى استخدام أعيننا وأصابعنا وأذاننا بشئ من
الفتنة ، ولا تصبح عمليات الابصار والسمع
لدينا ممارسة لحواسنا فحسب ، بل تصبح
ممارسة لعقولنا أيضا . أما فيما يتعلق بما نقع
فيه رغم ذلك من أخطاء ادراكية كثيرة ، كأخطائنا

فى التقدير والتعرف ، وكأخطائنا الناتجة عن عدم التمييز بين الأشياء ، فأننا نتخذ منها موقفا سديدا فلا نرى أننا كنا بصدد صما أو عميا ، بل أننا كنا من الحمقى . فالادراك الحسى لا يستدعى الحس فحسب ، بل يستدعى الجانب العقلى أيضا ، وان لم يكن يستدعى - الا فى حالات استثنائية - عمليات استدلالية عقلية صريحة .

اننا ما نفتأ دائما عرضة لامكان الوقوع فى أخطاء ، لكن فى مقدورنا دائما امكان كشف الأخطاء وتقويمها ودرئها قبل وقوعها ؛ ذلك أن الفطنة فى حقيقتها ليست هى أن نكون معصومين من الأخطاء ، بل هى أن نعرف كيف ندرأ الأخطاء قبل وقوعها . فما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا قابل - من حيث المبدأ - لأن تعرفه مخلوقات تتمتع « بالحس » و « العقل » معا ، أى مخلوقات يمكنها أن تمحص الأمور بفطنة .

ومن المهم أن نأخذ حذرنا من ميل راسخ فىنا جميعا ، وهو أن نتصور الناس وكأنهم - كالمحلات التجارية الضخمة - مقسمون الى أقسام ؛ فترانا نميل الى التحدث عن الأشخاص كما لو كان الشخص يتألف - بطريقة أو بأخرى - من موظف أو وكيل فى داخله يسمى « عقله » ، وآخر يسمى « ذاكرته » ، وثالث يسمى « خياله » ، ورابع يسمى بصيغة الجمع « حواسه » أو بصيغة المفرد « بصره » ، « سمعه » وهلم جرا . والواقع أن باستطاعتنا أن « نميز » دون أن نجاوز الصواب هذه القدرات وغيرها من القدرات الانسانية العديدة ؛ فقد تكون ذاكرتى فى طريقها الى التلف بحكم تقدمى فى السن ، فى حين أن بصرى وسمعى مايزالان من الصلاحية كما كانا من قبل ، بل ولقد تكون قدرتى على الحساب أو الحجاج فى تحسن . والدروس والمثيرات والتمرينات التى تنمى قوى الموسيقى الناشئة تختلف كل الاختلاف عن تلك التى تنمى قوى المهندس الناشئ أو عالم الهندسة الناشئ ، أو هى تختلف بطبيعة الحال عن تلك التمرينات التى تنمى قوة السباح الناشئ أو لاعب

الانزلاق الناشئ ؛ لكن مكن الخطورة هو أننا قد ننزلق من التفرقة الصحيحة بين ذوق عازف الكمان الموسيقى مثلا وبين مهارته اليدوية ، الى تشخيص « ذوقه » و « مهارته اليدوية » وكأنهما موظفان فى داخله كل منهما قائم بذاته ، ومن ثم نربك أنفسنا بأسئلة من قبيل : هل العلاقة بين ذوقه ومهارته هى علاقة السيد بالمسود ، أو هى علاقة الشريك بشريكه ، أو هى بالأحرى علاقة الغريم بغريمه ؟

وكثيرا ما أثبتت أسئلة شبيهة بهذه الأسئلة فى ميدان نظرية المعرفة ؛ فقد تساءل الناس عما اذا كنا نتلقى المعرفة عن طريق عقولنا أم عن طريق حواسنا ، وما اذا كانت أخطاؤنا ترجع الى حواسنا أم الى خيالنا ، وكان تلك القدرات التى يمكننا أن نفرق بينها هى ذاتها فريق من الباحثين كل منهم كأنه شخص قائم بذاته ، ويدب بينهم الشجار داخل عقولنا ، ويقدمون لنا - نحن مستخدميههم - تقارير متضاربة عن العالم . لكن الواقع هو أننا نحن الأناس العاديين الذين نحاول أن نتحقق من الأشياء ، وعلى الرغم من أننا قد نتفاوت فيما بيننا - ما فى ذلك شك - من حيث الابصار والسمع والذاكرة والفطنة والقدرة على الابتكار ، وفى قدرتنا على الاحصاء وتنسيق الأفكار والتجربة وما الى ذلك ، فان هذه القدرات التى يمكن التفرقة بينها ليست هى ذاتها كائنات منفصلة تقوم بالملاحظة والتجربة والاحصاء والبحث النظرى ، أو تقوم بتقديم التقارير . ولقد نقول على سبيل التوضيح بالمجاز ان أبصارنا تنبئنا بمعلومات عن الأشياء ، وان آذاننا أو ذاكرتنا قد قدمت إلينا تقارير كاذبة ، وان عقولنا قد أقنعتنا ، وان خيالنا قد ابتكر الأشياء ، بل ولقد نقول ان ضمائرنا تؤنبنا ؛ لكن لا مناص لنا فى المناقشات النظرية الجادة من أن نتجنب هذه التعبيرات المشخصة المغرية .

على أن هناك نمطا آخر من التفكير نجد فى نفوسنا من الاغراء ما يدفعنا الى أن نحتذيه فى

نظرياتنا عن المعرفة ، وهو ما قد يسمى بـ « طراز الوعاء الحاوى » . فقد يكون هنالك شخص لم يتعلم بعد فى وقت بعينه ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعنى «متساوى الساقين»، وقد يستطيع هذا الشخص فيما بعد أن يتعلم هذه الأشياء ، تلك حقيقة لانشك فيها ، لكننا نتعرض حينئذ لاغراء يميل بنا الى أن نفترض - بناء على ذلك - أنه لابد قد حدث فى الفترة التالية أن وجد فى داخل هذا الشخص شئ ما يسمى بـ « فكرة مذاق الأناناس » و « الفكرة المجردة أو المعنى أو المدرك الخاص (بمتساوى الساقين) ، فكان الأمر شبيهه بقفص طيور كان خاليا فيما مضى لكنه فى الوقت الحاضر قد أصبح يحوى عصفورا من عصافير الكناريا ، أو أنه شبيهه بمعرض للصور قد تكون فيه الآن صورة جلبت اليه حديثا وهى معلقة الآن على أحد جدرانه . ونحن اذ نستخدم طراز الحاوى هذا نميل الى أن نفترض أننا لكى نكتشف ما اذا كنا قد تعلمنا ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعنى متساوى الساقين ؛ أقول اننا نميل الى أن نفترض أن فى امكاننا - بل وعلينا - أن ننعم النظر فى داخل عقولنا - اذا صح هذا التعبير - لنرى ما اذا كانت. بهنالك الفكرة التى حصلناها أو المعنى الذى حصلناه أم ليست (أو ليس) هنالك . الا أننا اذ نحاول أن ننعم النظر فى عقولنا على هذا النحو ، نجد هذه المحاولة مخيبة لآمالنا على نحو لم يكن فى الحسبان ؛ اذا ماذا عساه يكون ذلك الشئ الداخلى الذى أبحث عنه حينما أنعم نظرى فى عقلى بحثا عن فكرة « متساوى الساقين » المجردة ؟ لا شك أن الغالبية العظمى من الناس يبصرون بأعين عقولهم أشياء من قبيل ما ألفوه من بيوت ونماذج ملونة أو غير ملونة ؛ لكن من المستحيل بطبيعة الحال أن نتصور مذاق الأناناس على الاطلاق ، بل ولا تستطيع الأغلبية العظمى من الناس أن تتذوق هذا المذاق بـ « لسان العقل » ، وان ما نتصوره اذ نفكر

فى المثلثات متساوية الساقين - اذا كنا نتصور شيئا من هذا القبيل على الاطلاق - انما نتصوره على نحو هو من الإبهام بحيث لا تنطبق عليه تلكم الشروط المحدودة التى يقتضيها تعريف اقليدس ذاته للمثلث متساوى الساقين . ومع ذلك فمن المرجح الى حد بعيد أننا نستطيع - دون ما تردد أو خطأ - أن نميز مذاق الأناناس من مذاق البرتقال والموز وتوت العليق .. الخ ، ونستطيع بازاء شكل ثلاثى ذى أبعاد بعينها أن نقرر - دون تردد أو خطأ - ما اذا كان هذا الشكل متساوى الساقين أم غير متساويهما . فنحن قد تعلمنا - ونحن نعرف الآن - مذاق الأناناس وماذا يعنيه « متساوى الساقين » دون أن يوجد « فى داخل عقولنا » أى شئ نلقاه حين ننعم النظر فى عقولنا .

فالواقع أن التعلم هو اكتساب أو تحصيل شئ ما ؛ لكن ما نكتسبه ليس شيئا ، انما هو قدرة من قبيل القدرة على تمييز مذاق ما من غيره من المذاقات ، أو القدرة على تصنيف الأشكال الهندسية اذا عرفنا أبعادها . وحينما يريد المدرس أن يتبين ما اذا كان أحد التلاميذ قد تمكن من تحصيل فكرة « العدد الرابع » أو فكرة « الجذر التربيعى » ، فانه يختبره فى بعض المشكلات الحسابية ، فاذا استطاع حل هذه المشكلات كانت لديه الفكرة ، واذا لم يستطع بعد أن يحلها لم تكن لديه الفكرة ؛ وذلك هو معنى أن يكون لدى المرء أفكار .

ويترتب على ذلك أن السؤال عن الكيفية التى نكتسب بها أفكارنا سؤال له اجابات مختلفة الأنواع بقدر ما نكتسب من أنواع مختلفة من القدرات العقلية ؛ فنحن لا نألف مذاق الأناناس عن طريق تذوق ثمار الأناناس فحسب ، بل بتذوق كثير غيرها من أنواع الثمار أيضا بالمقارنة بين هذه المذاقات ، بل ولعلنا لا نألف مذاق الأناناس الا اذا حاولنا أيضا - وفى هذا ما فيه من الصعوبة البالغة - أن نصف بالألفاظ هذه المذاقات المختلفة،

ونحن لا نحصل فكرتي « العدد المربع » و « الجذر التربيعي » الا حينما نتعلم - وقد عرفنا كيف نعد ونجمع ونطرح ونضرب ونقسم - كيف نضرب الأعداد في نفسها ونستخرج ما هو العدد - ان كان هناك مثل هذا العدد - الذي اذا ضرب في نفسه انتج عددا بعينه . وعلى نحو شبيه بهذا علينا أن نقدم تفسيرات من أنواع مختلفة للكيفية التي نكتسب بها أفكارا من مثل « الشاه مات » و « الخلاء » و « الفولت » و « خط الاستواء » و « النكنة » و « العشب » و « المغنطيس » و « المخاطرة » و « الفيروس » و « التنين » و « الاستحالة » و « غدا » و « الدين » وما الى ذلك . والنظرية التي ترى أن جميع أفكارنا تنشأ عن انطباعاتنا الحسية هي - وان تكن غير مجدية في تفسير منشأ الأفكار - صحيحة بما فيه الكفاية اذا كانت تقتصر في معناها على أن الطفل الذي يولد أعمى أصم محروما من حواس الشم والذوق واللمس لا يمكنه أن يتعلم شيئا على الإطلاق ، لكنها نظرية باطلة اذا كانت تعني أننا نحصل فكرة « الجذر التربيعي » أو فكرة « غدا » مثلا بنفس الطريقة التي نحصل بها فكرة « مذاق الأناناس » ؛ بل اننا لا نحصل هذه الفكرة الأخيرة بأن نتلقى انطبعا ذوقيا فحسب لمرة أو ثلاث مرات ، ولكن بأن نتلقى الانطباع وننتبه اليه ونقارنه بغيره من المذاقات ، بل ولعلنا لا نحصل هذه الفكرة الا بأن نصوغ ما بين هذه المذاقات من أوجه شبه وأوجه خلاف في ألفاظ . ذلك أننا اذا نتعلم شيئا - بالغنا ما بلغت بساطته - من انطباعاتنا الحسية، فانما نكتسب على الدوام ما هو أكثر من مجرد تلقى هذه الانطباعات ، اذ نكتسب القدرة على أن نواجهه - الى حد ما - بعض أنواع المهام أو المشكلات بالغنا ما بلغت أوليتها .

ان قولنا ان جميع ألوان المعرفة - جميع أنواع الدربة والكفاية على سبيل المثال - تنشأ نتيجة للخبرة بالمعنى الثاني ، أى نتيجة للتدريب والمران ؛ أقول ان قولنا هذا حقيقة لا جدال فيها على الأقل اذا تحفظنا عليه بشرط مبدئي ، هو أن كثيرا مما نتعلمه يأتي عن طريق ما نتلقاه من الآخرين من تعليم . لكن هذا ليس مرادفا على الإطلاق لقولنا ان ما نعرفه - ايا ما كان - لابد أن يكون مستدلا من مقدمات تزودنا بها في التحليل النهائي خبرات حسية جزئية ، وان كان بعض الفلاسفة التجريبيين يعتقدون هذه النظرية مع بعض التحفظات . فالحقيقة القائلة

ومن الشائع أن يقسم فلاسفة المعرفة الى فلاسفة تجريبيين مثل لوك وباركلي وهيوم وفلاسفة عقليين مثل أفلاطون وديكارت وسبينوزا وليبنتز، ويذهب التجريبيون - فيما يقال - الى أن جميع

بأننا لا نولد ولدينا بالفعل معرفة بأى شيء ، أى القائلة بأن ليس من الأفكار ما هو فطرى ، كثيرا ما تعد - خطأ - مطابقة للقضية القائلة بأن كل ما نعرفه أما ما كان - إذا قدر لنا أن نعرف الأشياء بأنفسنا - إنما نحصله بالاستدلال من الانطباعات الحسية . لكن من الواضح حتى لو افترضنا أننا نعرف بعض الوقائع - وهذا أمر مشكوك فيه - عن طريق الاستدلال من الانطباعات الحسية إذا كنا قد تعلمنا عن طريق التدريب والمران أن نقوم بهذا الاستدلال؛ أقول من الواضح أن هذا التفسير لا يكفي بذاته لتفسير تلکم الفروق الشاسعة بين معرفتنا بأن طائر الوقواق قد وصل - على سبيل المثال - ومعرفتنا أن الشاه قد مات ، أو أن السفينة فى الوقت الحاضر تعبر خط الاستواء ، أو أن من المحتمل أن تبرق السماء غدا ، أو أن جملة بعينها خارجة على قواعد النحو ، أو أن معدنا بعينه منطيسى . فلكى نعرف أشياء من هذه الأنواع المختلفة ، لابد لنا أن نكون قد اكتسبنا قدرات خاصة عن طريق أنواع خاصة من التدريب والمران ؛ فمجرد اقتران البصر القوى بالذكاء محال أن يمكن هندية أحمر من أن يعرف - مثلا - أن الشاه قد مات ، اذ لابد له كذلك من أن يكون قد درس لعبة الشطرنج ومارسها .

لكن إذا كان هناك فيلسوف عقلى مسرف فى نزعه العقلية ورأى - على عكس ما يرى التجريبيون - أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا من مجرد تلقى الانطباعات الحسية ؛ اذ لا سبيل لنا - بناء على ذلك - الى الكشف عما يوجد وما يحدث من حولنا الا بأن نفعل ما فعله إقليدس ، ألا وهو أن نستنبط النظريات من البديهيات دون أن نلتجئ بأى حال الى الملاحظة والتجربة ؛ أقول اذا رأى مثل هذا الفيلسوف ذلك رأى ، فان موقفه بدوره لا يمكن أن يكون موقفا مقبولا . فاذا رأى - ويندر أن يعتقد الفيلسوف العقلى ذلك - أننا نولد على معرفة بكل من هذه البديهيات وهذه الطرائق الفنية التى نستنبط بها النتائج من

البديهيات ، فهو إنما يقول فى حقيقة الأمر أننا نتقن أشياء دون أن نكون قد أتقناها قط ، أى أننا نعرف أشياء دون أن نتعلمها ، وأننا بنساء على ذلك نكون خبراء وان كنا خلوا من الخبرة تماما . لكنه حتى اذا سلم - وهذا هو الشائع فى غلب الحالات - بأن معرفتنا بالحقائق المجردة وبطرائق استنباط النتائج منها هى ذاتها تتطلب الخبرة ، بمعنى التدريب والمران ؛ فانه لا يستطيع مع ذلك أن يثبت أن هذا النوع الخاص من التدريب والمران يمكن أن يغنى عن غيره من أنواع المران والتدريب الخاصة التى تمكننا من أن نكون على حظ - يزيد أو ينقص - من الخبرة فى القيام بالمشاهدة واجراء التجارب ؛ ودع عنك أن نقول انه يغنينا عن غير ذلك من أنواع التدريب والمران الخاصة التى تصبح بفضلها على حظ - يزيد أو ينقص - من الخبرة التى تجعل منا رسامين أو محدثين أو راقصين ؛ واذن فالخبرة التى تغفلها نظريات التجريبيين هى الخبرة التى تغفلها نظريات العقلين . لأنه لما كان كلا الفريقين يلتزمان شيئا ما يجنبهما احتمال الوقوع فى أخطاء ، فان أحد الفريقين يجد ملاذه فى انطباعات حسية لم تشبها شائبة ، بينما يجد الفريق الآخر ملاذه فى استدلال عقلى لم تشبه شائبة . لكن الباحث الناجح هو من استطاع أن يتحقق من صدق نتائجه ، وليس هو من ظل فى مأمن من الخطأ؛ وحيث تكون الأخطاء ممكنة ، فمن الممكن أيضا تلافيها والكشف عنها وتصحيحها . ولا تنشأ المعرفة نتيجة لنوع من المناعة يقينا احتمال الوقوع فى الخطأ ، ولكن تنشأ نتيجة لاجراءات وقائية من الأخطاء الممكنة ؛ ونحن نتعلم ماذا ينبغى أن نتخذ من اجراءات وقائية عن طريق الخبرة ، أى عن طريق التدريب والمران ، فالحبيرة - وليس البراء من الخبرة - هو الذى يعرف .

ولنضرب على ذلك مثلا من الواقع العينى . اذا سألنا كيف يتاح لأى انسان أن يعرف على

وسبيل اليقين ما اذا كان الشاه قد مات ، فان الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي أن الانسان الذي يمكنه أن يعرف ذلك هو المتفرج الذي يتمتع ببصر سديد ويستخدم بصره ، والذي يتمتع بتفكير سديد ويستخدم تفكيره ، أى أنه ليس شارد الفكر أو مشتت الخاطر ولكنه منتبه الى اللعبة ، وهو أخيرا ذلك الشخص الذى أصبح عن طريق التدريب والمران فى اللعبة من الخبرة بحيث يضع فى اعتباره الاحتمالات ويتقيها . أما اذا سألنا بدلا من ذلك ما اذا كان المتفرج قد عرف أن الشاه قد مات عن طريق عقله أم عن طريق حواسه ، وما اذا كان المتفرج قد أمن شر الخطأ بفضل ما تتصف به انطباعاته الحسية من عصمة من الخطأ أو بفضل ما تتصف به مبادئه الصورية من عصمة من التناقض ، فنحن انما نحول بين أنفسنا وبين الحصول على اجابة معقولة ، ما دامت هذه الأسئلة ليست بذاتها أسئلة معقولة ما لم تؤخذ على سبيل المجاز . فليس هناك من شئ قد أنقذ المتفرج من الوقوع فى الخطأ ، لكنه بذل من العناية ما يقيه الخطأ ، والمعلومات لم تصل اليه عن طريق ما يقدمه له عقله من تقارير أو ماتقدمه له حواسه من تقارير تنبؤه بأن الشاه قد مات ، لكنه علم أن الشاه قد مات حين درس لوحة الشطرنج دراسة بصرية وهو حاضر الذهن ، وقد كان يعرف عم يبحث لأنه قد تعلم من قبل عن طريق التدريب والمران كيف يلعب الشطرنج ، وكيف يتابع ما يقوم به الآخرون من ألعاب .

نيتشه فودريك : (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ، ولد بمدينة ريكن فى بروسيا ؛ وقد أثر تأثيرا عميقا على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها ، وخاصة فى ألمانيا وفرنسا ، غير أنه لم يكسب فى العالم الذى يتكلم الانجليزية ، وعلى الأخص بين الفلاسفة ، سوى عدد ضئيل نسبيا من المعجبين . حاول النفسانيون الهواة فى كثير من الأحيان « تفسير » أفكاره ، بيد أن سجموند فرويد قال عدة مرات عن نيتشه (وفقا لما ورد فى ترجمة حياة نيتشه التى كتبها ارنست جونز) - « انه يعرف نفسه

والامر شبيه بهذا اذا سأل سائل ما اذا كانت لدى المتفرج فكرة مجردة عن « موت الشاه » ؛ فعلينا حينئذ أن نفسر سؤاله بأنه سؤال عما اذا كان المتفرج قد تعلم - وما زال يذكر - ماذا عساه يعنى موت الشاه ، وما اذا كان يستطيع - بناء على ذلك - أن يعرف فى أى موضع بعينه وفى أى مسارة بعينها - عن طريق المعاينة الدقيقة المناسبة - ان كان الشاه قد مات أو لم يموت ؛

معرفة ثابتة أكثر من أى انسان آخر عاش ، أو من المحتمل أن يعيش » . ولاحظ - فرويد أيضا « أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التى وصل إليها التحليل النفسى بعد كثير من العناء » .

كان نيتشه ابنا لكاهن بروتستانتى وحفيدا لكاهنين ، درس فقه اللغة الكلاسى وعين أستاذا فى بازل بسويسرا قبل أن ينتهى من اعداد رسالته للدكتوراه . وقد منح هذه الدرجة - وهى إحدى المؤهلات المطلوبة لذلك المنصب - على عجل ، وذهب نيتشه الى بازل عام ١٨٦٩ ، وأصبح من الرعايا السويسريين .

وفى الحرب الفرنسية البروسية التى نشبت عام ١٨٧٠ - ١٨٧١ ، خدم فترة قصيرة تابعا طبيا للجانب البروسى ، وعاد الى بازل بصحة متهدمة . وعقد صداقة مع رتشارد فاغنر ، غير أن ذلك المؤلف الموسيقى ، الذى ولد فى العام نفسه الذى ولد فيه والد نيتشه سنة ١٨١٢ ، كان يقدر نيتشه باعتباره رسولا لامعا (يمثل فكر غيره) ، وصبيا يقوم بقضاء المهام لسواه . وكلما أظهر نيتشه عقلا مستقلا ، لم يبد فاغنر أى اهتمام ؛ وهكذا كان لابد من أن تتم القطيعة بينهما ، وقد تمت فعلا حين تصالح فاغنر مع الامبراطورية الألمانية الناشئة التى كان يمتقتها نيتشه ، واستقر به المقام فى بيروت حيث أثرت نزعتة المعادية للسامية بالقدر الذى أثرت به موسيقاه . ولم يكن نيتشه يحسب أن يمجده « الأحق الخالص » كما مجده فاغنر فى أوبرا « بارسيفال » ، تلك الأوبرا التى عدها نيتشه اذعانا غير مخلص للمسيحية ، كما أن فاغنر الكاره للفرنسيين - كراهية بلغت حد المرض - قد بلغ به الحنق على كتاب نيتشه المستنير المعادى للرومانسية وهو كتاب « انسانى ، انسانى الى أقصى حد » الذى نشر عام ١٨٧٨ باهداء الى فولتير - حدا جعله يرفض قراءته .

وفى العمام التالى ، انقطع نيتشه عن التدريس لأسباب صحية ، وكرس نفسه تمام التكريس للكتابة فى السنوات العشر التالية ؛ وكان يحيا حياة متواضعة الى أبعد حد ، وفى عزلة تامة فى سويسرا وإيطاليا ، ويمثل كل كتاب من كتبه انتصارا شاقا على عينيه نصف الضريقتين ، وعلى نوبات الصداغ الحادة ، وعلى الآلام الجثمانية المتعددة . وظل الناس يتجاهلون كتاباته حتى بدأ جورج براندز (المولود باسم كوهين) فى القاء محاضرات عنها فى كوبنهاجن عام ١٨٨٨ ، واكتسب نيتشه فى الأعوام العشرة التالية شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك ، اذ أصيب بانهيار عقلى وجثمانى فى يناير سنة ١٨٨٩ ، وبقي مجنونا حتى وافاه الأجل .

وقد استقبل الأساتذة الألمان كتابه الأول « مولد المأساة » (١٨٧٢) استقبالا سيئا ، غير أن ف . م . كورنفورد عالم الكلاسيات البريطانى العظيم ، رحب به عام ١٩١٢ باعتباره « عملا من أعمال البصيرة ذات الخيال العميق ، أزاح الى المؤخرة بحوث علماء جيل كامل ، حيث تركها هناك تتعثر » ، وهو تقدير تشاركه فيه - على نحو أكثر أو أقل - جين هاريسون ومعظم دارسى الآداب القديمة من الألمان فى هذا العصر . ويعارض الكتاب تصور جانب « العذوبة والخفة » من الثقافة اليونانية ليلفت الأنظار الى العنصر « الديونيزى » ، والى النظرة الفاجعة .

ونشر أربع مقالات أخرى - غير أكاديمية أيضا - وجمعها تحت عنوان « تأملات لا معاصرة » (العنوان الانجليزى « أفكار فى غير أوانها » وهو عنوان يفوت الغرض المقصود وهو الإشارة الى « تأملات » ديكارت) ، وذلك قبل أن يغير أسلوبه ويكتب كتبا تتألف من الأمثال المرصعة بالملاحظات النفسية مثل : « انسانى .. انسانى الى أقصى حد » (١٨٧٨) ، مع ملحقين ظهر أحدهما عام ١٨٧٩ ، والآخر عام ١٨٨٠) ، و « الفجر »

(١٨٨١) ، و « العلم المرح » (١٨٨٢) ، ظهرت له طبعة ثانية باضافات جوهرية عام ١٨٨٧) .
وقد نقل العنوان الأخير الى اللغة الانجليزية على هذا النحو « الحكمة المرح » ، غير أن كلمة « العلم » أكثر ملاءمة هنا ، لأن نيتشه كان يعتقد أنه على الرغم من أن أمثاله تفتقر الى رصانة الأسلوب الأكاديمي الألماني ، إلا أنها أقرب الى الروح العلمية الحقيقية والى المنهج التجريبي خاصة ؛ فبعد أن حاول شتى أنواع التفسيرات النفسية للظواهر المتباينة - استرعى انتباهه بقوة ما للسعى من أجل القوة وما للخوف من أهمية ظاهرة . وحاول أن يرى في كتابه « الفجر » الى أي مدى يستطيع أن يصل في محاولته لتفسير كافة أنواع السلوك على أساس هاتين الفكرتين .

وقد وصل الى نتيجة هي أن الحضارة اليونانية كانت قائمة على روح من التنافس الخالي من العاطفة ، وأن « إرادة القوة » هي أكثر الدوافع الانسانية أساسية . وما يريده الانسان فوق كل شيء آخر (وكل كائن حي وفقا لكتابه التالي « هكذا تكلم زرادشت ») هو حالة أسمى وأقوى من حالات الوجود يتغلب فيها على ضروب الخذلان التي تكتنف حالته الحاضرة . ولا يسعى الانسان الى سيطرة قوته المادية الغاشمة على الآخرين إلا بعد أن يفشل في محاولته لاكمال نفسه واعادة خلقها ، وفي أن يصبح خالقا بدلا من أن يكون مجرد مخلوق ، وذلك لأنه عندئذ لا يجد ما يصنعه أفضل من ذلك . ويستطيع نيتشه أن يقول عن كثير من نقاده مستبدلا بكلمة « قوى » كلمة « ملذات » كما ورد في إحدى ملاحظاته ج . س . هل ، انهم هم - لا هو (أي نيتشه) - الذين يصورون الطبيعة الانسانية تصويرا يحط من قدرها ، مادام اتهامهم يفترض أن الكائنات الانسانية لا تملك من القوى إلا ما يملك الخنازير .

وليس من الممكن أن يفهم تصور نيتشه

عن « إرادة القوة » بمعزل عن كلمة « ثسامي » ، فهو أول من استعمل هذه الكلمة بمعناها الحديث ، وتستند مناقشاته المعادية للمسيحية التي ازدادت أهمية في مؤلفاته الأخيرة - أقول ان مناقشاته تلك تستند في شطر منها على دعوى نيتشه بأن المسيحية « لا تطلب السيطرة على العواطف ، وإنما تطلب وأدها » ، ويقول أن المسيحية قد أخفقت في ادراك أن الدافع الجنسي مثلا « قابل أن يتهدب تهديبا عظيما ، وأنها جعلت من الحياة الجنسية شيئا قذرا » .

ومع ذلك ، فإن المسيحية نفسها تعبير عن إرادة القوة ، غير أنها إرادة القوة التي يضمونها الضعفاء والمخذولون الذين يدفعهم حقدهم الى عداوة متغلغلة - على حد رأيه - لكل امتياز جثمانى وعقلى ، كما يميل بهم نحو كل ما هو دنى ، ونحو تسوية الأعلى بالأدنى ، ونحو كراهية الجنس وتحقير الجسم والعقل لكي يرفعوا من شأن الروح ، نحو ازدياد هذه الدنيا بأسرها من أجل عالم وهمي آخر . وفي كتاب من كتبه الأخيرة : « عدو المسيح » - وفيه أصبح أسلوبه صراخا دون أية محاولة لتبرير أقواله - في كتابه هذا يورد نصا من الانجيل (رسالة الى أهالي كورنثة) ليصور مزاعمته : « لقد اختار الله ضعفاء العالم ليخزي الأقوياء ، واختار الله أدنياء العالم والمزدري وغير الموجود ليبطل الموجود » ؛ وهنا يجد نظرة « نشأت عن الحقد وحب الانتقام العاجز » . كما يذكر أيضا نصا من الاصحاح السادس : « القديسون سيدينون العالم » ، و « أننا سنبدين الملائكة » ؛ وهنا يجد إرادة للقوة قد ضللت سبيلها .

ويعتقد ناقدوه أنه هو الذى ضل السبيل ، غير أنهم يسيئون فهمه بصفة عامة لأنهم يتغاضون عن أنه لم يجد في المسيحية ما وجدوه هم فيها . والحق أن أشخاصا قلائل يتنبهون الى هذه الحقيقة ، وهي أن نيتشه يقول في « عدو المسيح » أيضا :

« حين يعامل الشخص الممتاز الأشخاص المتوسطين بآرق مما يعامل نفسه أو أنداده ، فليس ذلك صادرا عن رقة قلب وكفى ، بل ان هذا هو واجبه » . وقد ربط بين المسيحية ، والحقد ، والأمل في قوة لا محدودة يتمتع بها المؤمنون في عالم آخر ، وحيث يشاهدون - وفقا لبعض أئمة المسيحيين - آلام أولئك الذين ظفروا بأطيب مافي هذا العالم .

ولم يكن نيتشه مصلحا أخلاقيا فحسب ، بل كان فيلسوفا للأخلاق كذلك ؛ ومن الممكن تلخيص رأيه في الأخلاق التقليدية في العبارة التي استخدمها ف . ه . برادلي لوصف الميتافيزيقا ألا وهي : « التماس المسوغات الفاسدة لنؤيد بها ما نعتقد فيه بالغريزة » . غير أن نيتشه لم يكن يعتقد أن اللزمات الأخلاقية هي أمور غريزية بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ، بل انه ، على العكس ، قد استرعى نظره ذلك التنوع الشديد في الآراء الأخلاقية في الأزمنة والامكنة المختلفة ، كما أنه تهكم على « انخداع الفلاسفة بأنهم يعرفون منذ أمد بعيد ما هو خير وشر للانسان » .

ولعل أفضل ما يساق عن آرائه حول هذا الموضوع هو ما ورد في كتابه « ما وراء الخير والشر » (١٨٨٦) ، وخاصة من القسمين ١٨٦ و ٢٦٠ اذ يقول : « في جدية متشددة تثير الضحك ، اراد فلاسفتنا جميعا أن يضعوا « أساسا عقليا » للأخلاق ؛ واعتقد كل فيلسوف حتى الآن أنه وضع مثل هذا الأساس . أما الأخلاق نفسها ؛ فكانت مقبولة قبول « التسليم » منهم جميعا » . و « لأن فلاسفتنا الأخلاقيين كانوا ضيقى الأفق ، قصار النظر ؛ وكانت معلوماتهم ضئيلة ولا يهتمون حتى باستطلاع الشعوب والعصور المختلفة أو بالالتفات الى الماضي ، فانهم لم يوجهوا أنظارهم مطلقا الى المشكلات الحقيقية للنظم للأخلاقية ، فهذه المشكلات لا تظهر الا حين نقارن « كثيرا » من النظم الأخلاقية بعضها ببعض » .

ويضع نيتشه سؤالين هما : كيف تقارن أخلاقيتنا السائدة بغيرها من الأخلاقيات ؟ وماذا يمكن أن يقال عن الأخلاقية عامة ؟

وللإجابة عن السؤال الأول ينبغي أن نشيد - كخطوة أولى - « علما للأنماط الأخلاقية » ، ويجد نيتشه « نمطين أساسيين » : « فهناك أخلاق السادة وأخلاق العبيد » والنظام الأخلاقي السائد بيننا ، والذي بحث مختلف الفلاسفة الأخلاقيين له عن « أسس عقلية مختلفة » هو واحد من الأنماط المختلطة الكثيرة ، المتناقضة تنافضا عميقا ، لأنها نشأت تاريخيا عن تقليدين متباينين .

ولا يعتقد نيتشه أن كل انسان اما أن يكون بطبيعته عبدا واما أن يكون سييدا ؛ وانما ما يدعيه هو بالأحرى أن القوانين الأخلاقية قد نشأت « اما بين جماعة حاكمة يكون شعورها باختلافها عن الجماعة المحكومة مصحوبا بالسرور ؛ واما بين الجماعة المحكومة التي تتألف من العبيد » . ويضرب النمط الأول من الأخلاق بجذوره في تأكيد الذات ، والنمط النبيل يسمى نفسه « خيرا » ، ويصم « بالشر » غير النبلاء . ويضيف نيتشه : « ان للتعارض بين « الخير » و « الشر » أصلا غير هذا » ؛ وهو لا يمجّد القسوة الوحشية « فالرجل النبيل يساعد التعساء بدوره ، ولكن ذلك لا يكون بدافع الشفقة ، وانما بفعل دافع تولده القوة الفائضة » .

و « السادة » عند نيتشه - على حد تعبير أرسطو - يشعرون أنه « من الأمور المبتدلة أن يظهروا سيادتهم على الضعفاء » . والحق أن « سادة » نيتشه يشبهون الى حد كبير الصورة التي رسمها أرسطو « للرجل ذي الروح العظيمة » . وليس هذا التوازي عرضيا ، فقد أثرت أخلاق أرسطو على أخلاق نيتشه تأثيرا عظيما ، وأعانت على اقناعه بأن الأخلاق البورجوازية الحديثة ليست هي ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق ؛ وكذلك بأن

المسيحية تمثل « إعادة تقييم جميع القيم التي وضعتها العصور القديمة » ، كما ورد ذلك في كتابه « ما وراء الخير والشر » (الفقرة ٤٦) .

وتحمل المقالة الأولى من المقالات الثلاث التي يضمها كتاب نيتشه التالي « أصل نشأة الأخلاق » (١٨٨٧) ، عنوان « الخير والشر في مقابل الحسن والردى » ، وهى تعالج فى اسهاب أخلاق العبيد التى تقابل بين الخير والشر . وهذه الأخلاق تنشأ فى نظر نيتشه عن « الحقد الذى يضمه أولئك الذين حرموا من رد الفعل الحقيقى ، وهو رد الفعل الذى يجىء فى صورة فعل يودى ، فراحوا يعوضون هذه الحالة بانتقام وهمى » . فالأصل هنا ليس هو توكيد الفرد لذاته ، بل الأصل هو الحقد ؛ فالشر هو الفكرة الرئيسية عند العبد « ومنه يشتق بعدئذ صورة لاحقة ، ومثالا معارضا ، ألا وهو الشخص الطيب - أى نفسه » .

أما الشخص القوى النبيل فهو أسمى من الحقد ؛ « وهنا فحسب قد يكون من الممكن أيضا أن يوجد الحب الحقيقى لأعداء الشخص النبيل ، فما أشد احترام الشخص النبيل لأعدائه ! ومثل هذا الاحترام هو الطريق الموصل الى الحب » . وقولنا « ما وراء الخير والشر » لا يعنى ما وراء الحسن و « الردى » ؛ فما يعنيه إنما يرد مرارا فى كتاب « هكذا تكلم زرادشت » : « أنتم (أنقى) من أن تتلوثوا بهذه الألفاظ : الانتقام ، العقاب ، الثواب ، القصاص » ؛ « وأن يتحرر الانسان من الانتقام » . هذا فى نظرى هو الطريق الى أسمى الآمال » .

وفى أحد مؤلفاته الأخيرة « أفول الأصنام » ، لا يترك نيتشه مجالا للشك فى أنه على الرغم من ايثاره الشديد لأخلاق السادة على أخلاق العبيد ، فإنه لا يقبل أخلاق السادة بأى حال من الأحوال ، بل انه على العكس من ذلك يوجه الأنظار الى ما تنطوى عليه من جوانب لانسانية ،

ويجد فى التحليل النهائى أن كلا النمطين من الأخلاق « جدير بالآخر تماما » .

ويؤدى بنا ذلك الى السؤال الثانى الذى وضعه نيتشه وهو : « ماذا يمكن أن يقال عن الأخلاق عامة ؟ » ويذكر نيتشه نقطتين فى اجابته : الأولى « أن كل نظام أخلاقى - باعتباره مضادا لترك الأمور على عواهنها - هو نوع من الاستبداد ضد (الطبيعة) ، وضد (العقل) أيضا ؛ غير أن ذلك فى حد ذاته ليس اعتراضا » ، فان شيئا من النظام والتقيد - وان يكن ذلك لا يخلو من التحكم الجزافى - ضرورى لكل الأعمال العظيمة « التى من أجلها كانت الحياة على الأرض جديرة بأن نحياها مثل الفضيلة ، والفن ، والموسيقى ، والرقص والعقل ، والروحانية » (ما وراء الخير والشر ، الفقرة ١٨٨) . والنقطة الثانية هى أن النظام الأخلاقى عبارة عن وصفة يعيش بها المرء مع عواطفه ؛ ويحاول نيتشه أن يبين ذلك فى حالة الرواقية وسبينوزا وأرسطو وجييته ويزعم أن النظم الأخلاقية من حيث الشكل تجرى على غير نسق معلوم وهى غير معقولة لأنها موجهة الى « الجميع » ، كما أنها تعمم حيث لا مجال « للتعميم » ؛ فانه من الحق أن يجاول القديس فرنسيس أن يحيا حياة جيته أو العكس .

ويجد نيتشه أعظم القوة فى أولئك الذين يستطيعون التسامى بعواطفهم والسيطرة عليها واستخدامها بطريقة خلاقة ، أما المستهتر العاجز عن السيطرة على نفسه فأقل من ذلك قوة ؛ ويرى نيتشه أن الزاهد الذى لا يستطيع التحكم فى عواطفه إلا بالقضاء عليها فانه - فى رأى نيتشه - أضعف من أشخاص مثل سقراط وجيته .

ومع أن الدين والأخلاق هما اللذان يكونان اهتمامات نيتشه التى تأتى فى المقام الأول ، فقد جازف أيضا بالتعرض لنظرية المعرفة والميتافيزيقا ؛ ففي المعرفة وضع عدة اقتراحات

شائقة دون أن يؤلف منها أية نظرية . أما أهميته للميتافيزيقا فمزدوجة ؛ فقد قام - أولا - بتحليل نفسى للاعتقاد فى عالم « آخر » ، ودلل على أن « هذا » هو العالم الوحيد . وانتقد فى كتابه « أفول الأصنام » خاصة التصورات الميتافيزيقية للعقل والوعى والأنا والارادة ، بل لقد تهكم أيضا على « الارادة » باعتبارها «شبحا لا يفسر شيئا» . ووضع - ثانيا - ميتافيزيقا خاصة به حين قال فى عهد مبكر ، وخاصة فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت » ، بأن «ارادة القوة» هى الحقيقة الأولية . ومن الممكن التوفيق بين تفسيراته النفسية ونقده للتصورات الميتافيزيقية ، غير أن تجسيمه لارادة القوة وخلعها على الكون بأسره يبدو من الجلى أنه يتناقض مع ما كان يرمى اليه أساسا ، اذ تبدو محاولة ضالة للتفوق على شوبنهاور الذى كان موضع اعجاب نيتشه الشاب . وأخيرا فان نظرية نيتشه فى العود الأبدى للأحداث نفسها على فترات هائلة قد وقعت من قرائه جميعا موقع الفكرة المهوشة ؛ غير أنه لم يكن المقصود أن يكون العود الأبدى نظرية ميتافيزيقية ، فقد كان نيتشه متأثرا بفكرة خاطئة خطأ واضحا وهى أنه اذا كان العلم الحديث يحجم عن افتراض « خالق » خوفا من الوقوع فى التناقض ، فانه بهذا نفسه يقر بوجود الخالق ؛ وكان يعتقد أنه لا شئ عندئذ يكون أبعث على كتابة الناس جميعا من هذا المصير ، بينما الانسان الأعلى (السوبرمان) - ذلك الكائن الانسانى الذى قهر نفسه وجعل لحياته معنى بأن أصبح خالقا - من حقه أن يقول فعلا ، على خلاف ما قاله « فاوست » عند جيته : « قفى يا هذه اللحظة ، فان لم تستطيعى الوقوف ، فلا أقل من أن تعودى » .

(ه)

هارتمان ، كارل - روبرت - ادوارد فون ؛ (١٨٤٢ - ١٩٠٦) ، ألمانى ؛ يعرف الآن على الأخص بكتابه « فلسفة اللاشعور » (١٨٦٩) ، وهو كتاب كان أوسع الكتب حظا من القراءة بين جميع الكتب الفلسفية الألمانية التى صدرت فى زمانه . ودعوى هارتمان هى أنه ألف بين هيغل وشوبنهاور ، فهو اذ يأخذ من هيغل رأيه عن « الفكرة العاقلة » ، ومن شوبنهاور فكرة الارادة ، فانه ينظر الى هاتين على أنهما مقومان فى مبدأ أول جديد هو « اللاشعور » ؛ فالفكرة العاقلة هى التى تهدى الارادة العمياء ، بيد أن هارتمان المتشائم كان يراها جانبيين متنافرين فى الانسان الآثم . ويتحدث هارتمان دائما عن « الفكرة » و « الارادة » و « اللاشعور » وكأنما هى فى تصوره أشياء . وليس لهذا الكتاب فى حد ذاته أية أهمية باقية ، ولكنه مهم بوصفه جزءا من التربة التى أنبتت النظرية الفرويدية النفسية . وقد

ولقد كان تأثير نيتشه على الوجوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن . هارتمان و شيلر ، و شبنجلر ، و وركه ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منها القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان « هكذا تكلم زرادشت » .

ولقد كان تأثير نيتشه على الوجوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن . هارتمان و شيلر ، و شبنجلر ، و وركه ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منها القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان « هكذا تكلم زرادشت » .

أتبع هارتمان هذا العمل المبكر بمؤلفات أخرى كثيرة ، ومن أوسعها حظا من القراءة كتابه « نظرية المقولات » . ولقد أفلت شهرته الآن الى حد كبير .

هارتمان ، نقولا : (١٨٨٢ - ١٩٥٠) ،
فيلسوف ألماني ، وواحد من الميتافيزيقيين التأمليين القلائل الذين اصطنعوا للفلسفة أسلوبها الفخم في القرن الحاضر . تلقى تدريبه الفلسفي في مدرسة الكانتية الجديدة العظيمة بماربورج ، وان كان هو نفسه قد رفض وجهة النظر الكانتية الى الفلسفة في مرحلة مبكرة من تفكيره . قام بالتدريس في جامعات كولومبيا وبرلين وجوتنجن ؛ وكان تأثيره في ألمانيا ملحوظا . وقد نشر كتابه « الأخلاق » (١٩٢٥) في الترجمة الانجليزية عام ١٩٣٢ ، وقرأ على نطاق واسع في البلاد التي تتكلم الانجليزية ، بيد أن مؤلفاته الأخرى كانت ضئيلة التأثير نسبيا في تلك البلاد .

يرى هارتمان أن التقليد الأوربي في الفلسفة منذ ديكارت هو البدء بالذات ، أي بالمفكر وأفكاره ، واتخاذها بمثابة المعطيات اليقينية التي يقام عليها البناء . وكان هذا كله في رأي هارتمان خطأ ، فهو يقول ان المعرفة هي ادراك لواقع مستقل ، أي أنها ادراك مباشر كادراكنا للذات من وجهة نظر ديكارت . فاذا فهمت المشكلات الفلسفية فهما سليما رأينا أنها جميعا مشكلات أنطولوجية (وجودية) ، فهي محاولة لفهم نوع الوجود الذي يتمثل أمامنا ؛ فمجال علم الوجود اذن هو كل ما يستطاع قوله عن الوجود . ويقيم هارتمان في مؤلفاته الرئيسية مذهبا عن الوجود واقعيا متطرفا ؛ وهكذا يبدأ بتمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي (الفكري) : فالوجود المثالي يتضمن الحقائق والقيم الرياضية التي هي كيانات مستقلة - كما يذهب أفلاطون - وان لم تكن أسما من الكيانات الواقعية ؛ وعلى هذا الأساس تراه يشيد بتصنيفا

مفصلا أشد التفصيل للأنواع الوجودية (الأنطولوجية) .

ويذهب هارتمان الى أن المشكلات الميتافيزيقية مثل مشكلة حرية الإرادة ومشكلة علاقة الحياة بما هو آلي - مشكلات لا حل لها أساسا ، وستظل هناك دائما - على الرغم من المحاولات الميتافيزيقية الممتازة - أسرار لاحتلها ؛ ولكننا نستطيع أن نقلل من الرواسب المستعصية على العقل لنزيد من نطاق ما يستطاع فهمه . وهكذا لا يمكن أن تقوم ميتافيزيقا منظمة خارج نطاق علم الوجود ، وكل ما يمكن خارج هذا النطاق هو سلسلة من المشكلات التي تثار وتحل حلا جزئيا .

ويدين هارتمان في عمله الأخلاقي من حيث منهجه الى هوسرل وإلى أنصار علم الظواهر ، وهذا العمل عبارة عن وصف للظاهرة الأخلاقية في تفصيل ودقة لم نألفهما في سواء ؛ فبدلا من المجادلات التافهة يحثكم هارتمان الى الشعور الأخلاقي وتوجيهاته المباشرة ، وهي في رأي هارتمان من نمطين أساسيين : اجابات عن الأسئلة الخاصة بما هو قيم ، واجابات عن مشكلات السلوك (ماذا ينبغي علي أن أفعل ؟) ؛ وهارتمان على نزعة نفعية كافية تجعله ينظر الى النمط الأول منهما باعتباره أوليا . وهناك نوعان من القيمة : نوع في الأشياء والمواقف التي يتعامل معها الفاعلون ، ونوع آخر في الفاعلين وأفعالهم . وتوجد القيمة الأخلاقية على الأخص في ميل الفاعل ؛ وفي هذا الصدد يقدم هارتمان تحليله المشهور للفضائل ، ذلك التحليل المائل لتحليل أرسطو في كتابيه الثالث والرابع من « الأخلاق النيقوماخية » ، وان يكن على نطاق أكثر تفصيلا الى حد بعيد . فلكي تكون للفاعل وأفعاله قيمة لابد أن تكون تلك الأفعال حرة ، وبالتالي ينبغي أن تكون معفاة - الى حد ما - من حتمية القانون الطبيعي ، بل ينبغي ألا تتحدد بالقيم نفسها التي



هارتمان ، نقولا (۱۸۸۲ - ۱۹۵۰)

تأمر ولكنها لا ترغب . ويعترف هارتمان ، متمشياً في ذلك مع موقفه العام عن استحالة إيجاد الحلول للمشكلات الميتافيزيقية ، بأنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن للإنسان أن يكون حراً على هذا النحو ؛ ولكنه على يقين من أن مثل هذه الحرية تفترض سلفاً في الأخلاق .

هاملتون ، سير وليم : (١٧٨٨ - ١٨٥٦) ، ولد بمدينة جلاسجو ، ودرس في جامعتي جلاسجو وأكسفورد . أنفق شطراً من حياته مشغولاً بالقانون في المحاكم ، ثم عين على التوالي أستاذاً للتاريخ وأستاذاً للفلسفة بجامعة أدنبره . وكانت نقطة بدايته في الفلسفة هي موقف الحس المشترك (الذوق الفطري) ، وهو الموقف الذي اتخذه ويد والمدرسة الاسكتلندية . وكانت محاضراته التي نشرت فيما بعد تحت عنوان : « محاضرات في المنطق » و « محاضرات في الميتافيزيقا » ، ذات وزن كبير في تطوير التراث الفلسفي الاسكتلندي .

وكتاب هاملتون الرئيسي هو « فلسفة اللامشروط » (١٨٢٩) ، وهو في هذا الكتاب يأخذ - عن طريق تمحيصه النقدي لآراء كانت وشيلنج وكونت - في وضع مخطط لنظرية في المعرفة تكون الدعوى الرئيسية فيها هي أن التفكير معناه وضع الشروط ، وهذا معناه أننا عندما نفكر في أي شيء فإننا نحدده حتماً بعلاقته بشيء آخر يكون شرطاً له ؛ وهكذا نجد أن كل جزء هو بدوره كل من أجزاء ، وأن أي كل هو نفسه جزء من كل أكبر ؛ وفكرة الكل المطلق أو الجزء المطلق فكرة غير معقولة . وكذلك لا نستطيع أن نفكر في بداية لامشروطة ، ولا يمكننا أن نفهم أية بداية إلا بوصفها مشروطة بظاهرة أخرى . وبهذا تكون الظاهرة الشارطة هي العلة ؛ ويجعل هاملتون من فكرة العلة مجرد حالة خاصة من الحالات التي يتمثل فيها المبدأ العام للشرط . ويرى هاملتون أن هذا الرأي الفلسفي يجعل من المحال الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق الفلسفة ، وأنه ينبغي

علينا أن نقنع بنوع من الجهل المستنير . ولكن ، إذا كنا لا نستطيع أن نعرف اللامشروط فإنه لا يسعنا إلا أن نؤمن به على نحو ما ؛ واللامشروط هو الله ، الذي باعتباره لامشروطاً يمتنع على ادراك العقل له امتناعاً تاماً .

وعلى الرغم من أن تأثير هاملتون المباشر كان عظيماً في القرن التاسع عشر ، إلا أنه قد أخذ في التناقص منذ ذلك الحين ، وخير ما يذكر به الآن هو أنه موضوع البحث في كتاب **جون ستيوارت مل** عنه : « تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون » ، كما يذكر باعتباره مبتكراً لصورة أخرى لمنطق القياس يكون للمحمول فيها كم كما هي الحال بالنسبة إلى الموضوع (أي لا يكون كل ما لدينا فيها هو قضايا : « كل ص هو ك » ، وبعض ص هو ك » ، بل تكون القضايا هي « كل ص هو كل ك » ، وكل ص هو بعض ك » ، وبعض ص هو كل ك » ، وبعض ص هو بعض ك ») .

هتشيسون ، فرنسيس : (١٦٩٤ - ١٧٤٧) ، ولد في شمالي أيرلندا ، وأدار أكاديمية خاصة لفترة من الزمن في دبلن ، وشغل حتى وفاته كرسى فلسفة الأخلاق بجامعة جلاسجو من عام ١٧٢٩ . وقد نشر ابنه أضخم مؤلفاته وهو كتاب « مذهب في فلسفة الأخلاق » بعد مماته . وكان هتشيسون يقف موقف المعارضة من كل تفسير « عقلي » و « قبلي » لأحكام القيمة مثلما فعل **كلارك** ، فلم يكن تمييز القيمة عند هتشيسون نشاطاً يقوم به العقل ، بل تقوم به « حواس داخلية » بعينها خلقها الله لأداء هذا الغرض خاصة ؛ « فالحس الخلقى » يدفعنا مثلاً عن طريق « العواطف القوية » إلى البحث عن أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . وإن نظرية هتشيسون لتتطلع إلى الوراثة : إلى لوك في تمييزه بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية ؛ وإلى شافيتسبري الذي طور هتشيسون نظريته في « الحس الأخلاقي » وصاغها صياغة مذهبية منظمة بعد

أن كانت على شيء من عدم الأحكام ؛ كما تتطلع الى
الأمم : الى هيوم وأتباع بنتام ، فعن طريق
هتشنسون عرف هيوم أن الأحكام الأخلاقية
لا يمكن أن يبررها العقل وحده تبريرا نهائيا ،
وهي نظرة جعل هيوم يوسعها حتى لقد جاوز بها
نطاق الأخلاق لتشمل فلسفته العامة ؛ وهنا أيضا
ذكرت أول عبارة واضحة لمبدأ المنفعة القائل
« بأكبر سعادة » . على أن فلسفة هتشنسون اذا
ما نظر اليها على ضوء هيوم وأنصار مبدأ المنفعة ،
تبدو في ارتكازها على اللاهوت وفي كثرة ما
يتفرع عنها من حواس خاصة تنشأ كلما دعت اليها
الحاجة (كحاسة الاحتشام ، وحاسة الشرف ،
وحاسة الدين .. الخ) ؛ أقول انها تبدو أقرب
الى تكوين متشعب مزعزع الأركان .

هرقليطس : من أفسوس ، وهي مدينة
يونانية في آسيا الصغرى ؛ ازدهر حوالي عام ٥٠٠
قبل ميلاد المسيح . وهرقليطس من أسرة
أرستقراطية ، وقد انسحب من المجتمع وهاجم
أهل المدينة والناس عامة لغباثهم هجوما توسل
له بعبارات اشتهرت بغموضها ؛ فقد أخفق الناس
في ادراك « اللوجوس » (العقل) ، وهو ذلك الجانب
الذي يخلع على الموضوعات الطبيعية صورها ، أو
هو نوع من الطابع المشترك ذي البنية الشبيهة
بالنار الى حد ما . ولقد انقسمت الأشياء في العالم
أضدادا ، وهو تحليل لما بين الأشياء من فوارق ،
وقد طبقه أنكسيمندريس ، ومن الممكن التعبير عن
التغير باعتباره تغيرا بين الأضداد . وهذه
الأضداد التي تبدو في الظاهر متكثرة منفصل
بعضها عن بعض ، هي في واقع الأمر « شيء واحد
بعينه » ، اذ ترتبط برابطة تمتد في الاتجاهين
بفعل « اللوجوس » الذي يضمن الاتزان النهائي
واستمرار التغيرات بين الأضداد . وهكذا كان
هرقليطس يرى وحدة العالم في تركيبه وسلوكه
أكثر مما يراها في مادته ؛ ومع ذلك فالنار هي
المادة الأولية ، وهي تتحكم في « التحولات » التي
ينتقل بها كل مقوم الى الآخر من مقومات الكون

الثلاثة السكبي وهي النار والماء والأرض .
والتغير أو « الصراع » - على حد تعبير هرقليطس -
كان ضروريا للتوحيد المستمر بين الأضداد ؛
وربما لا يقصد بذلك تغيرا ينتاب كل شيء بغیر
انقطاع (كما زعم أفلاطون الذي كان يضع نصب
عينيه نزعة اقراطيلوس الهرقليطية المبالغ فيها) ،
ولما يعنى وثوقه من التغير النهائي بين الأضداد .
وتتألف الحكمة من ادراك « اللوجوس » ، وكيف
يسير العالم ، ذلك لأن الانسان جزء من العالم
يحكمه اللوجوس الذي يوجد في روحه باعتباره
الجانب الفعال الناري فيها ؛ وهذا الجانب الناري
الذي يجب أن يسان من الرطوبة الناشئة عن
النوم والغباء والرذيلة ، هو الذي يتصل بعنصر
اللوغوس في الأشياء الخارجية ، بل انه قد يبقى
بصورة ما حتى بعد الموت . وهكذا وضع
هرقليطس مذهبا متماسكا يبعث على الدهشة ،
وجاء الى الفلسفة بحافز حقيقي ، وعرض لنظرية
المعرفة للمرة الأولى ؛ وقد حالت طريقة عرضه
الغامضة ، وما قام به بارمنيدس من إعادة
تشكيل فكره ، من أن يكون له التأثير الذي
يستحقه (حتى ظهور الرواقيين) . انظر أيضا
الفلاسفة قبل سقراط .

هوايتهد ، الفرد نورث : (١٨٦١ - ١٩٤٧) ،
ولد في رامزجيت في جزيرة ثانت في شرقى كنت
بانجلترا حيث كان والده قسيسا ، وأمضى صباه
في رامزجيت أولا ثم في أبرشية في الريف هي
أبرشية القديس بطرس في ثانت ؛ وهو ريف
ملئ بالذكريات التاريخية مما أعطاه احساسا قويا
باتصال حياة المجتمع عبر الأجيال ، وبالدين من
حيث انه متصل اتصالا وثيقا بطريقة المجتمع في
الحياة . وقوى هذا الانطباع في أثناء دراسته في
شربورن ، وهي مدرسة قديمة للخاصة في دورست
درس فيها التاريخ والآداب الكلاسيكية على طريقة
حزب الأحرار ، أى انه درسها على أنها تحمل
معها العبرة المتضمنة في المبادئ الحرة ، ومشابهتها



هوايتهد ، الفرد نورث (١٨٦١ - ١٩٤٧)

تكشف فلسفة هوايتهد عن محاولة الجمع بين (١) اهتمامه المنطقي الرياضي بالنسقات العلاقية المجردة ؛ (ب) « علم الكون » (لا بالمعنى الفنى المستخدم فى فيزيقا الفلك ، ولكن بالمعنى الواسع الذى يعنى تفسير العالم تفسيراً توحى به أفكار عامه ينطوى عليها العلم الفيزيقي ؛ (ج) اهتمامه الخلقى والدينى والجمالى كذلك فيما يتعلق بالعلاقات الانسانية داخل المجتمعات (على أن اهتمام هوايتهد بالدين لم يكن اهتماماً اجتماعياً وكفى ، بل هو اهتمام به من حيث انه يختص بعلاقة الانسان بالله اذا نظرنا اليها على أنها بمثابة الأساس الدائم للتطور العالمى) . ولقد اتبع هوايتهد فى تأليفه المنطقي الباكر الفكرة التى كان فريجة أول من قال بها ، وأعنى الفكرة القائلة بأن الرياضه يمكن التدليل على أنها نتيجة تلزم عن بعض العلاقات المنطقية الصورية ، فهذه العلاقات هى التى تجعل من المستطاع أن تتطور النسقات الاستنباطية التى تزودنا - على سبيل التشبيه - بصكوك متروكة على بياض ، قوامها صور من العلاقات الممكنة التى تجيء « قيم » التطبيقات التجريبية بعدئذ فتملأ بعضها بمضمون مادي . وكان هوايتهد فى اهتمامه بالأفكار العامة التى أقيم عليها علم الفيزيكا فى عصره متأثراً على وجه الخصوص بنظريات المجال فى الفيزيكا ، وبفكرة الطاقة كما تعلمها عن السير ج . ج . طومسون الذى كان قد قدمها على أنها مقدار الموجه أو السيل المقيس الذى ينتقل من حدث طبيعى الى حدث طبيعى آخر . ورأى هوايتهد أن هذه الفكرة تعنى أن البسائط الفيزيكية التى ينتهى اليها التحليل ان هى الا خطوط من القوة لها اتجاه ، وليست هى جزيئات من المادة تشغل نقاطاً من مكان ولحظات من زمان ، وأدى به هذا فى بحثه الباكر « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » الى نقد المفاهيم النيوتونية الكلاسيكية ؛ هذا وقد نظر الى فكرة خطوط القوة التى يتداخل بعضها فى بعض فى « مجالات » على أنها مشابهة للمنهج المنطقي

بالنظم والأحداث المعاصرة . وان النظرات التاريخية التى ترد فى هوايتهد لتدل على أنه ظل محافظاً على ذلك الاهتمام العمل بالتاريخ ، باعتباره موضحاً للأفكار العامة التى يمكن رؤيتها كذلك ممثلة فى سبل الحياة المعاصرة (عن تعلمه وفترة صباه ، انظر المقالات الخاصة بسيرته فى كتاب « مقالات فى العلم والفلسفة ») . وتلقى هوايتهد كذلك قدراً طيباً من الرياضه ، والتحق فى عام ١٨٨٠ بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج طالباً للرياضيات حيث اختير فيما بعد زميلاً فى الرياضيات ، وعندئذ بدأ يشترك مع رسل فى وضع الأسس المنطقية للرياضه وهو الاشتراك الذى أدى الى تأليف كتاب « أسس الرياضه » (برنكيبا ماثماتيكا) فى ثلاثة مجلدات . ولقد أفصح عن هذا الاهتمام - بادىء ذى بدء - فى كتابية « رسالة فى الجبر العام » (١٩٠٣) و « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » (١٩٠٥) ، وقد أوضح الدكتور ف . لو استمرار هذا العمل الباكر لهوايتهد مع اهتماماته الفلسفية التى جاءت فيما بعد فى مقالة ضمن الكتاب الذى ظهر عن ا . ن . هوايتهد فى « مكتبة الفلاسفة الأحياء » (جامعة نورث وسترن) ؛ أما التشابه الوثيق بين وجهة نظره فى أطر المسلمات الرياضية التى وردت فى كتابه « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » وبين آرائه الأخيرة عن النظريات الميتافيزيقية فقد أظهرها الدكتور و . مايز فى كتابه « فلسفة هوايتهد » (١٩٥٩) . وفى عام ١٩١٠ انتقل هوايتهد الى لندن حيث شغل كرسى الرياضه التطبيقية فى كلية العلوم الامبراطورية فى ساوث كنزنجتون حتى عام ١٩٢٤ ، وعندئذ دعى الى جامعة هارفارد أستاذاً للفلسفة حيث لبث فى كيمبردج بولاية مساشوسستس حتى وفاته ؛ ومع زوجته (ايفلين ويلابى نى ويد) اكتسب شهرة المحدث الأسمى وكان قد فتح بيته لزيارات أفواج متتابة من التلاميذ والزملاء والزوار ، وفى عام ١٩٤٥ منح هوايتهد نوط الاستحقاق .

الطوبولوجى الخاص للوسيلة المنطقية المسحية التى هى طريقة « التجريد الشامل » التى ابتكرها هوايتهد ، وبوساطتها تعرف الحقائق الهندسية مثل النقط والخطوط لا على أنها موجودات واقعية ولا موجودات عقلية ، بل على أنها شبكات من علاقات تحكم الطريقة التى تتداخل بها الأجسام ذوات الأشكال المختلفة ، فمنها الدائرى ومنها المستطيل ومنها الاهليلجى ، بعضها فى بعض (انظر مقالات « تشريح بعض الأفكار العلمية » التى أعيد نشرها فى « تنظيم الفكر » و « أهداف التربية ») .

وقد عرض هوايتهد الأفكار المنطقية والابستمولوجية الخاصة بهذه الطريقة من النظر الى العالم الطبيعى فى الكتب الثلاثة التى تمثل المرحلة « الوسطى » من مراحل حياته وهى : « أصول المعرفة الطبيعية » (١٩١٩) ، و « فكرة الطبيعة » (١٩٢٠) ، و « مبدأ النسبية » (١٩٢٢) حيث كان مهتما من ناحية بتشكيل النظم الاستنباطية الخاصة بالمفاهيم الدقيقة ، ومن ناحية أخرى بتأويل هذه النظم على ضوء معطيات الخبرة ؛ « فالخبرة » كما اعتقد هوايتهد تأتينا أولا فى صورة « متصل » من المشاعر المترابط بعضها ببعض بطريقة غامضة وليس فى صورة معطيات الحس الواضحة الحدود ، وذلك هو ما أدى به الى رفض تحليل معطيات الحس على طريقة هيوم الذى بدأ تحليله من « متصل » أشد غموضا ، وهو متصل بالاحساس العضوى . وهكذا اعتبر هوايتهد أن أفكاره المنطقية الأساسية التى هى فكرة العلاقات بين « الكل والجزء » ، وفكرة تداخل الأجزاء بطريقة متسقة ، وفكرة « الرابطة الشاملة » أقول انه اعتبر هذه الأفكار المنطقية الأساسية انسب من الأفكار الذرية فى تحليل خبرتنا الأساسية ؛ فلقد اعتقد هوايتهد أنه لا ينبغى لنا أن نبدأ تحليلنا من الأشياء الواضحة المعالم ، بل نبدأ من الاحساس بأن « شيئا ما ماض فى طريق الحدوث » ، أى أن نبدأ بالاحساس بشئ آخذ فى

الانتشار مكانا وزمانا . وكان يعتقد أحيانا أنه يمكن الوصول الى أطره المنطقية بوساطة عملية تخليص أو تجريد للصورة من مادة الخبرة الخام ؛ لكن ذلك الرأى - فيما يبدو - من شأنه أن يقلل من المدى الذى قد تبلغه فكرة مثل « فكرة التجريد الشامل » فى كونها وسيلة مسحية لتعريف النقط والخطوط المستقيمة ، وفى كونها أبعد ما تكون شبيها بأى شئ مما يمكن اشتقاقه من الخبرة الحسية . على أن هوايتهد عندما رأى وجه الحاجة الى ابتكار أفكار منطقية ومسحية ليعالج بها التركيبات التى تتكون داخل متصل غير متعين الحدود ، كان يركز انتباهه على مشكلة حقيقية حتى ولو لم يقدم صياغته الخاصة لها على نحو من الكفاية والوضوح بحيث يظفر برضى معاصريه واهتمامهم ، أو من جاء بعدهم مباشرة ممن استمر أغلبهم فى استخدام الأفكار المنطقية المتصلة بالصورة الذرية من صور التحليل .

كان هوايتهد فى الكتب التى تمثل المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، مهتما بتقديم عرض عام للطريقة التى « تترابط بها أجزاء الطبيعة » على أساس اطار منطقى قائم على فكرة « الرابطة الشاملة » ؛ وفى الكتب التى تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى « العلم والعالم الحديث » (١٩٢٦) و « التطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) و « مغامرات الأفكار » (١٩٣٣) تحول هوايتهد الى اقامة نسق ميتافيزيقى شامل مؤسس على هذه الأفكار ، ولكنه يركز على دراسة تأملية لما يمكن أن يعد « كائنا فعليا » فى تيار التطور داخل الطبيعة التى ترتبط أجزاؤها على النحو الذى سلف ذكره .

وهنا يقدم هوايتهد نظرية عن الحقيقة المنظورية للتركيبات الحادثة داخل متصل الحوادث الطبيعية ، فكل تركيب منها يتوحد من مركزه الخاص ، وهذا المركز ينظر اليه على أنه موضع لذات خابرة ذات فاعلية مكونة نفسها من تبادلها العلاقات

مع بيئتها كلها ؛ وهذا هو ما يسميه هوايتهد في اصطلاحه الخاص « تبلور التشرب » (ومعناها امتصاص كل كائن فعل للتاريخ الماضي ثم سيره نحو مستقبل جديد) . وأقرب الأشياء شبيها بذلك من بين نظريات الميتافيزيقا التقليدية هي الذرات الروحية (المونادات) التي قال بها ليبنتز ، لولا أن « الكائنات الفعلية » عند هوايتهد ليست « مغلقة على نفسها وبلا نوافذ » (كما هي الحال في مونادات ليبنتز) ؛ فهي وإن تكن لا تخضع إلا للتطور الداخلي المحض ، إلا أنها في تفاعل نشيط بعضها مع بعض في شتى أنحاء الطبيعة . ولقد اعتبر هوايتهد أن مثل هذا التفاعل بين شتى الكائنات هو بمثابة فكرة تعميمية للترابط العضوي حتى لقد وصف فلسفته الأخيرة بأنها « فلسفة الكائن العضوي » ؛ أما معالجة هوايتهد لهذه الفلسفة في كتبه الأخيرة فقد جاء معقدا نتيجة لاستخدام المصطلحات التي استخلصها لا من علم الأحياء فحسب ، بل ومن علم النفس الاستنباطي أيضا (من ذلك مثلا أن فكرة « المشاعر » مستعملة بمعنى غاية في التعميم) ، كما جاء معقدا كذلك نتيجة لمحاولته أن يجمع بين الأفكار المنطقية والرياضية والفيزيائية والبيولوجية والسيكولوجية بل والأفكار الجمالية والدينية داخل إطار واحد ، ناظرا إلى هذه الأفكار جميعا على أنها كلها إنما تتناول - بوسائل متنوعة - وصف العناصر الداخلة في عمليات واقعية داخل نطاق الطبيعة ، كما أنها كلها (فيما كان يأمل لها) سينتهى أمرها إلى أن تجد - كل منها من ناحيته الخاصة - مبادئ « ميتافيزيقية » بعينها هي غاية في التعميم . ولقد اعترف هوايتهد بأن محاولته الوصول إلى هذه المبادئ العامة تعميما كاملا إنما كانت في نهاية الأمر محاولة غير متوقعة النجاح ، على الرغم من أنه كان يأمل في إمكان إقامة أطر ميتافيزيقية تقترب من هذه المبادئ . وأدى به اعتقاده في أهمية استهداف إقامة نسق شامل إلى محاولة إقامة مثل هذا الإطار ، وذلك بتعميمه لمبادئ

ينتزعها من مختلف المصادر ؛ على أن هذه المبادئ التعميمية قد ترجع إلى مستويات مختلفة من التجريد أو إلى أنماط منطقية مختلفة ، حتى أنها عندما قدمها هوايتهد لم يسهل التثامها معا في نسق واحد . وكان هوايتهد في مؤلفاته المبكرة مهمتها بالوسائل المنطقية التي بوساطتها يمكن للأطر المنظمة من التصورات المضبوطة أن ترتبط بالخبرة الحسية التي تجيء مفككة وغامضة ، وكذلك هي (في رأيه) كيفية وذات صبغة عاطفية ووجهة غائية . وفي مؤلفاته الأخيرة حاول محاولة ضخمة لسد هذه الفجوة بأن جعل إطار الأفكار العامة نفسه مستمدا - عن طريق التعميم الوصفي - من التركيب الذي اعتقد هوايتهد أنه نجده في خبرتنا الفعلية ، وعن هذا الطريق أمل هوايتهد في أن يقضى على « الازدواج » الموجود بين الإنسان والطبيعة ، وأن يقضى أيضا على الفجوة التي بين النظرية العامة والخبرة الفعلية ؛ ولكنه ربما كان في قيامه بهذا العمل قد قلل من شأن الصفة الصناعية التي تتصف بها النظريات العامة ، وربما كان في تحليله لظواهر الخبرة الفعلية قد تأثر أحيانا بأطره النظرية .

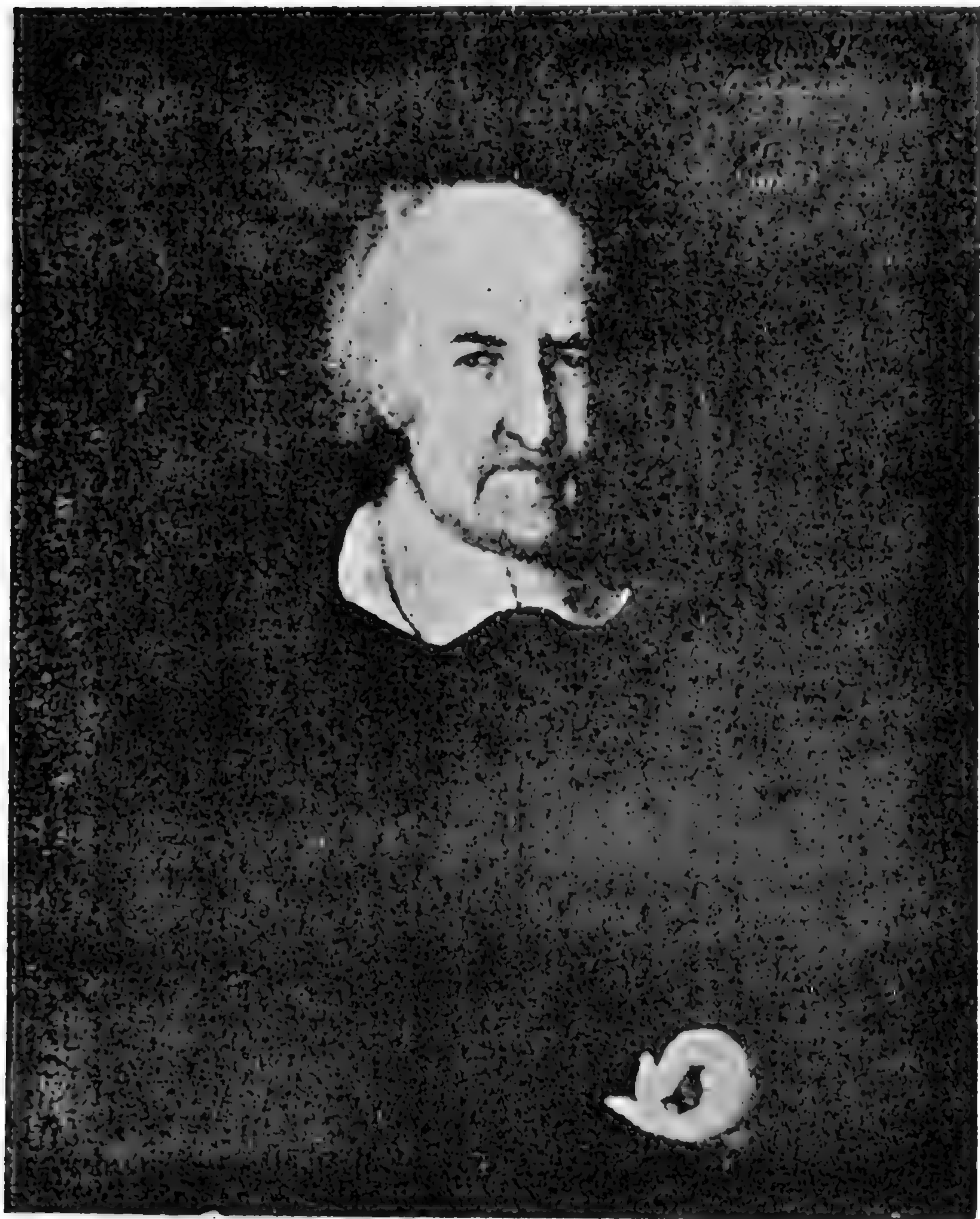
إن عمل هوايتهد متعدد الجوانب ، وفيه من العيوب ومن المحاسن ما لا بد أن يكون في كل محاولة كبرى تقصد إلى إقامة نسق شامل يعمل على أن « يحوى في داخله كل شيء » . وعلى هذا فلا يمكن تلخيصه تلخيصا وافيا ؛ وينبغي لأولئك الذين يرغبون في أن يلموا به أن يكونوا على استعداد لأن يبذلوا جهدا موصولا في أن يلجوا طريقة في التفكير غير مألوفة ، قد عبر عنها بمصطلحات غير مألوفة . وباستثناء التأثير الكبير الذي تركه هوايتهد بما أنتجه في المنطق الرمزي بالاشتراك مع رسل في كتاب « أسس الرياضيات » (برنكيبا ماثماتكا) ؛ فإن سائر عمله قد ظل في مجموعته ضربا من التفكير المنطوي على ذاته الذي لم يترك إلا أثرا ضئيلا في الفلسفة المعاصرة .

ولئن كان التنبؤ بالمستقبل مخاطرة غير مأمونة ،
الا أننا اذا خاطرنا بتنبؤ كهذا ، قلنا انه حتى
اذا ما عاد الاهتمام بالميثافيزيقا الى سابق عهده -
فليس من المتوقع لنسقه الميثافيزيقي أن يدرس
شأنه في ذلك شأن مذاهب سبينوزا وليبنتز على
سبيل المثال . بيد أن بعض أفكار هوايتهد
الخصبه ربما أمكن تعهدها بالتنمية عن طريق
وسائل أخرى أكثر دقة ، ومن قبيل هذه الأفكار
(ا) محاولته أن يربط المنطق الرمزي « بالمتصل »
بدلا من ربطه بالعناصر الذرية المفككة ، (ب)
اعتقاده في أولية نظرية المعرفة العضوية على
نظرية المعرفة القائمة على الاحساس البصرى ،
(ج) محاولته الدفاع عن فكرة العلة « الفعالة »
في مقابل فكرة « الاطراد » في تفسير السببية
التي أقامها على عمليات الخبرة المباشرة التي
يتعامل بها الكائن الحساس مع بيئته . وبعض
جوانب رأيه في الترابط العضوى المصوغة على
أساس مجالات العلاقات المتداخلة ، قد استغلت
بالفعل في النظرية الاجتماعية ؛ كما أن بعض
كتبه وبخاصة « العلم والعالم الحديث » و
« مغامرات الأفكار » يحتمل أن تقرأ لا من أجل
ما تقدمه من أفكار نظرية فحسب - وهى أفكار
لم تكمل صياغتها في هذه الكتب - بل لما فيها
من ثروة من الملاحظات الانسانية والفطنة والنافذة
أحيانا ، وهى ملاحظات تتعلق بتاريخ الأفكار
وحياة الانسان في المجتمع .

وخلال رحلته الثانية الى القارة عام ١٦٢٨ ،
تحسنت صحته ، وتضاعف اهتمامه الشديد
بالهندسة ، التي كان يعتقد أنه قد يستخدم
منهجها لعرض نتائجه عن الديمقراطية لتجىء
كالبراهين التي لا سبيل الى دحضها ؛ وكان يعتقد
- شأنه في ذلك شأن بيكون - أن المعرفة معناها
القوة ، وكان يأمل في علاج أمراض مجتمع على
شفا الحرب الأهلية ، وذلك عن طريق تخطيط
بناء عقلى جديد للمجتمع وكأنه يخطط شكلا
هندسيا .

ويدعى هوبز الأصالة في شطرين رئيسيين من فلسفته هما : البصريات ، والفلسفة المدنية ؛ وقد كانت اضافاته الأولى الى الفلسفة في هذين الميدانين . وكانت « الرسالة الصغيرة » (١٦٣٠ - ١٦٣٧) هجوما على النظرية الارسطية في الحس ، وتخطيطا لنظرية ميكانيكية جديدة . وعند رجوعه الى انجلترا ، تحولت أفكاره مرة أخرى الى السياسة نظرا للحالة المضطربة التي

کان هوٻڙ اڪاڊيميا صميما ، ويڻڪن ان



هوبز ، توماس (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)

كانت تجتازها بلاده . ونشر في عام ١٦٤٠ كتاب « مبادئ القانون » أثناء انعقاد البرلمان ؛ ويبرهن هذا الكتاب على الحاجة الى سيادة غير منقسمة (طبع فيما بعد في جزئين عام ١٦٥٠ هما : « الطبيعة الانسانية » و « الهيئة السياسية ») .
وجين اتهم البرلمان سترافورد خشي هوبز على حياته ، ولاذ بالفرار الى القارة مفتخرا فيما بعد بأنه كان « أول من هربوا » . ولم يلبث أن نشر كتابه « عن المواطن » بعد ذلك بقليل عام ١٦٤٢ (نشر بالانجليزية عام ١٦٥١ تحت عنوان : « الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع ») ، حاول أن يبرهن فيه برهانا قاطعا على الغرض الأصلي من السلطة المدنية ومداهما ، والصلة بين الكنيسة والدولة .

ولاترجع أصالة هوبز الى آرائه عن البصريات والسياسة فحسب ، ولكنها ترجع أيضا الى ما قد صنعه من الروابط التي تصل بينهما ، اذ كان يعتقد أنه من الممكن انشاء نظرية جامعة تبدأ بالحركات البسيطة التي تدرسها الهندسة وتنتهي الى حركات الناس في اقترابهم وابتعادهم الواحد عن الآخر في الحياة السياسية . وقد شرع في تأليف ثلاثية استنباطية تشمل ثلاثة أجزاء عن الجسم والانسان والمواطن ، غير أن مجرى الحوادث كان يقاطع باستمرار مشروعه ذاك . وقد بدأ في تأليف كتابه « عن الجسم » عقب نشر كتابه « عن المواطن » بزمان قصير ، غير أنه لم يكمله الا بعد عودته النهائية الى انجلترا ؛ ذلك أنه بعد قدوم شارل الثاني الى باريس انصرف هوبز عن تأملاته الطبيعية وشرع في آيته الكبرى : « التنين » (أو اللواياتان) الذي عرض فيه بصورة لاذعة آراءه في الانسان والمواطن ، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٦٥١ . ولم يلبث كرومويل أن سمح لهوبز بالعودة الى انجلترا بعد ذلك بقليل ؛ ذلك أن هوبز في الوقت الذي كان يسلم فيه بالتمثيل الشعبي ، كان يصطنع نظرية العقد الاجتماعي لاثبات ضرورة قيام الحاكم المطلق

المستند الى رضى الشعب لا الى الحق الالهي . وهكذا يمكن أن يتخذ مذهبه لتبرير أية حكومة قائمة ، طالما كانت تحسبكم ، فهو يبرر حكومة كرومويل قبل كل شيء ، ومن بعده حكومة شارل الثاني .

ولم يكد هوبز يعود الى انجلترا حتى اشتبك في نزاع مع الأسقف براهيمول عن موضوع حرية الارادة ، وكان كتابه « مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة » (١٦٥٦) نتيجة هذا النزاع . وقد انتهى الأمر بهوبز الى نزاع أذله اذلالا شديدا ، ففي الفقرة العشرين من كتابه « عن الجسم » الذي نشره عام ١٦٥٥ قام بمحاولة لتربيع الدائرة ، فانتهز هذه الفرصة جون واليس أستاذ الهندسة بجامعة أكسفورد وسيث وورد أستاذ الفلك ، وكلاهما من المتطهرين ومن الأعضاء المؤسسين للجمعية الملكية ، اذ كان قد أسخطهما نقد هوبز للجامعات فكشفا في غير رحمة عن عجزه الرياضي ، واستمرت المعركة بينهما سجالا نحو عشرين عاما .

ومهما يكن من أمر ، فإن طاقة هوبز التي كانت طاقة عظيمة بالنسبة لشخص تقدم به العمر هذا التقدم (كان هوبز يلعب التنس حتى سن السبعين) لم تستنفد كلها في هذا النزاع العقيم ؛ ففي عام ١٦٥٧ نشر الجزء الثاني من ثلاثيته « عن الانسان » . واستقبل هوبز عقب عودة الملكية في البلاط حيث لقيت بديته الحاضرة كل تقدير ؛ غير أن الناس أخذوا يلتمسون سببا يفسرون به غضب الله الذي تبدى أيام « الطاعون » و « الحريق الكبرى » ، فقدمت عريضة الى البرلمان للقضاء على الالحاد ، وشكلت لجنة لفحص كتاب « التنين » ؛ غير أن هذه المسألة أهملت ، ومن المحتمل أن يكون ذلك نتيجة لتدخل الملك . بيد أن هوبز منع من نشر آرائه فتحول الى التاريخ ، وأتم عام ١٦٦٨ كتابه « بهيموث » ، وهو عبارة عن تاريخ الحرب الأهلية مفسرة على ضوء آرائه عن الانسان والمجتمع ، وقد نشر هذا الكتاب عام

١٦٨٢ بعد وفاته . وأرسل إليه صديقه جون أوبرى كتاب يكون « مبادئ القانون العام » ، وأصدر وهو فى سن السادسة والسبعين كتابه : « محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة فى انجلترا » (نشر بعد وفاته عام ١٦٨١) . وفى سن الرابعة والثمانين كتب ترجمته الذاتية بالشعر اللاتينى ، ونشر فى سن السادسة والثمانين ترجمة للالياذة والأوديسة ، لأنه لم يجد عملا يستطيع أن يؤديه أفضل من ذلك . ومات وهو فى سن الواحدة بعد التسعين .

اسهاماته فى الفلسفة :

(١) المنهج الفلسفى : كان هوبز يعتقد - شأنه فى ذلك شأن معاصريه بيكون وديكارت - أن المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة . ولقد كان عقل الانسان الطبيعى آخذا فى الاضمحلال لافتقاره الى المنهج الصحيح ، ورائت عليه غشاوة ، وأفسدته مذاهب « المدارس » (فى العصور الوسطى) التى يكتنفها الضباب ، والتى تتحدث - نتيجة لولائها للتقليد الأرسطى - عن « الماهيات » و « الأرواح » وغير ذلك من ألوان الهراء الخرافى الذى يقوى من قبضة الكنيسة الكاثوليكية ، ويشجع الفتنة .

وعلى هذا لم يكن هوبز يرى الفلسفة مجرد عون على التفكير الواضح فحسب ، بل تمهيدا ضروريا للحكومة المعقولة ، ولتفادى الحرب الأهلية، تلك الحرب التى تعد من أسوأ الشرور ، ومنها تنشأ « المذابح والعزلة والافتقار الى كل شيء » . بل كان يفهم الفلسفة بمعنى واسع جدا فهى : « ... تلك المعرفة بالآثار أو بالظواهر كما يدلنا عليها الاستنتاج الصحيح من المعرفة التى تكون لدينا بآدىء الأمر عن عللها أو منشئها . أو هى المعرفة بتلك العلل والمنشآت كما تدلنا عليها معرفة آثارها بآدىء ذى بدء » . وهو اذ يتحدث هذا الحديث يضع فى ذهنه منهج الهندسة ، ومنهج جاليليو التحليلى التركيبى الذى كانت تحلل به

الظواهر الى أبسط عناصرها ، ثم يعاد بناؤها من جديد بناء عقليا وفقا لنموذج معقول . وكان يعتقد - مثل سائر معاصريه العقلين - أن الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الحس الخادعة ذات طبيعة هندسية . وهكذا فإن استخدام العقل فى الفلسفة الذى كان معناه الحرفى عند هوبز هو أن يعده ضربا من الجمع أو من الطرح نتناول به نتائج الأسماء العامة المتفق عليها لتمييز أفكارنا والدلالة عليها - أقول ان استخدام العقل فى الفلسفة قد أدى فى حالة هوبز الى ما يسمى الآن بالفلسفة التحليلية أو محاولة توضيح معنى التصورات ؛ كما نتج عنه أيضا ما يعرف بالميتافيزيقا ، وهى تعميم مجموعة من التصورات (وهى فى حالة هوبز تصورات ميكانيكية) فى مجالات ليست فى العادة من مجالاتها الخاصة . وكان المقصود بهذا الكشف عن الحطة الأساسية التى أقيم عليها كل ما هو كائن .

(٢) ميتافيزيقا الحركة : كان تحليل هوبز فى حقيقة الأمر يتبع - على وجه العموم - تأملاته التى تشمل نطاقا أوسع ، وذلك أن حلمه « بثلاثية » تشمل الجسم والانسان والمواطن ، كان يؤلف عمله كله . فقد كان يتصور أفعال الناس باعتبارها حالات خاصة للأجسام وهى فى حالة الحركة ، ويمكن تفسيرها فى حدود القوانين الميكانيكية الشاملة للموجودات كلها . ومما جعل هذه الفكرة مقبولة ، اصطناعه لفكرة « الجهد » لافتراض الحركات الصغيرة صغرا لامتناهيا وذات الأنواع المتعددة ، وخاصة تلك الحركات التى تحدث فى الوسط الممتد بين الانسان والموضوعات الخارجية ، وفى الحواس ، وفى داخل الجسم ؛ فكان ينظر الى ظواهر الحس والخيال والأحلام باعتبارها ظواهر لأجسام دقيقة تخضع لقانون القصور الذاتى ، كما يفسر ظواهر الدوافع النفسية على أنها ردود فعل يحدثها التنبيه الخارجى والداخلى ، وهى نظرية من النظريات الشائعة فى علم النفس .

الحديث • ومهما يكن من أمر ، فقد اشتهر هوبز (وشهر به) لقوله بأن الدوافع الانسانية جميعا حالة خاصة لحركة من حركتين جسميتين أساسيتين هما : الاشتهاء أو الحركة نحو الأشياء ، والنفور أو الحركة بعيدا عن الأشياء •

(٣) السياسة : تظهر هاتان الاستجابتان الأساسيتان في كتاباته السياسية على أنهما الرغبة في السلطان والخوف من الموت ، وهما الحقيقة الكامنة وراء مظاهر السلوك السياسى جميعا • وهو يعتقد أن جمعا من الناس قد صار جماعة مشتركة المصالح بفضل استخدام السلطة ، اذ تنازل الناس عن توكيدهم غير المحدود لذواتهم كل بازاء الآخر ، أى تنازلهم عن « حقوقهم الطبيعية » ، وخولوا شخصا أو مجموعة من الأشخاص حق التصرف نيابة عنهم ؛ فكان هذا « العقد الاجتماعى » الذى على أساسه تقوم سيادة الدولة نتيجة للخوف من الموت خوفا طاعيا يطارد الناس وهم على الحالة الطبيعية • وكذلك استخلص هوبز من هذه التجربة التى أجراها فى فكره ، أو هذا التحليل الجاليلى للمجتمع المدنى الى أبسط عناصره ، أن مثل هذا الحاكم « يجب » أن يكون حاكما مطلقا ، مادام السبب الوحيد لانشاء الحكومة هو سلامة الناس •

(٥) القانون : اشتهر هوبز فى نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هو أمر الحاكم ؛ وهذا رأى هام جدا من الناحية التاريخية ، لأنه حاول توضيح الاختلاف فى الاجراءات بين القانون المستند الى تشريع (الذى كان حينذاك فى مرحلة الطفولة) والقانون المستند الى سوابق قضائية • كما ألح على التمييز بين سؤالين ما أسرع ما يحدث بينهما خلط وهما : « ما القانون ؟ » و « هل القانون عادل ؟ » ؛ وقد سبق هوبز فى كثير من النواحي مدرسة أوستن فى الفقه التحليلى ، وهى المدرسة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر •

(٦) الدين : كانت آراء هوبز عن الدين تتجه الى حد كبير نحو تبين أن هناك أسسا عامة - الى جانب أسانيد الكتب المقدسة - للاعتقاد الذى يذهب الى أن الملك هو خير مفسر لارادة الله ؛ فالدين مذهب فى القانون ، لا مذهب عن الحقيقة • ولكى يبرهن هوبز على هذا ، أدلى بعدة ملاحظات هادية فى التمييز بين المعرفة والايمان ، فكان من رأيه أننا لانستطيع أن « نعرف » شيئا عن صفات

(٤) الأخلاق : هذه الخطة الاستنباطية قد حددت النمط العام لتفكير هوبز عن الأخلاق والقانون والدين ؛ بيد أن براعته التحليلية فى تلك المجالات جميعا قد أوضحت باتجاهات فكرية ذات قيمة باقية ، فكان يرى فى الفلسفة الأخلاقية أن قواعد السلوك المتمددين (التى كانت تسمى « القانون الطبيعى » أو « قوانين الطبيعة ») يمكن استنباطها من قواعد الحيطة والحذر التى يجب أن يقبلها أى انسان عاقل يخشى الموت •

ويؤمن هوبز بأن المدنية قائمة على الخوف لا على النزعة الاجتماعية الطبيعية ، ونقصد بكلمة

الله ، وأما الصفات التي نستخدمها لوصفه فهي التعبيرات نعبر بها عن تمجيدنا له ، وليست من نتاج . ولقد كان هوبز عنيقا بصفة خاصة في دفاعه عما أطلق عليه اسم « الدين الحقيقي » ضد التهديد المزدوج من جهة الكاثوليكية بسلطتها المستمدة من غير هذا العالم الدنيوى ؛ ومن جهة المتطهرين الذين يأخذون صلة المؤمن بربه مأخذ الجدل لا فرق في ذلك بين مؤمن ومؤمن . وفي سياق هذه الحملة تناول تصورات الكتاب المقدس - من وجهة نظر الميتافيزيقا الميكانيكية - تناولاً لا رحمة فيه ، مثل فكرة « الروح » و « الإلهام » و « المعجزات » و « ملكوت الله » ؛ أما فيما يتعلق بمشكلة الشر ، فقد أشار بحدة الى أن الحل الوحيد هو تأكيد قوة الله ؛ ألم يجب الله على أيوب قائلاً : « أين كنت حين وضعت الأسس للأرض ؟ » .

(٧) فلسفة اللغة : يرى كثير من الفلاسفة المحدثين أن نصيب هوبز البارز في الفلسفة هو نظريته عن الكلام ، فقد حاول أن يجمع بين نظرية آلية عن أسباب الكلام وبين نظرية الاسمين في معنى الحدود الكلية . وكان لاذعاً بصفة خاصة في تعرضه لنظرية الماهيات التي كانت تعتنقها « المدارس » (في العصور الوسطى) ، وأوضح أن هذه النظرية - وكثيراً غيرها مما هو أشد منها غموضاً - إنما نشأت من خلط هذه المدارس في استعمال الأنماط المختلفة من الحدود ؛ فالأسماء يمكن أن تكون أسماء أجسام أو أسماء صفات أو أسماء لكلمات . ولو استخدمت فئة من فئات الأسماء تلك على أنها تنتمي لفئة أخرى نشأ عن ذلك كلام بغير معنى ؛ فكلمة كلى مثلاً هي اسم يطلق على مجموعة كلمات وليست اسماً لماهيات يشار إليها بأسماء . ومثل هذه الأسماء « كلية » بسبب طريقة استعمالها لا لأنها تشير الى نمط خاص من الكائنات ؛ وكذلك تكون « الحمرة » (وهي صفة) ليست كائنة في الدم ، بنفس المعنى الذي يكون به الدم (الذي هو جسم)

في ثوب ملطخ بالدم (الذي هو جسم آخر) . وفي هذا المجال كان هوبز يستخدم تمييزات تنقصها الدقة ، لكنه سبق الأساليب الفنية الحديثة في التحليل المنطقي حين زود الرغبة في تعيين الكلام ووضوحه بنظرية تفسر كيف تنشأ الأقوال الحالية من المعنى عن عدم الحساسية بالفوارق المنطقية بين مختلف أنواع الحدود ؛ غير أن ما هو أهم من ذلك بكثير ، من الناحية العامة ، اصراره على أن الكلام جوهرى بالنسبة للتفكير ، وأن التفكير - بمعنى وضع التعريفات استخلاص مضامين الأسماء الكلية - هو الذي يميز الناس من الحيوان .

(٨) تقديرات لهوبز : على الرغم من أن هوبز قد انتقد في كل نقطة من نقاط خطته تقريباً ، فإن العصور المختلفة كانت تميل الى التركيز على هذا الجانب أو ذاك من جوانبه . وثمة أوجه رئيسية من النقد وجهها أصحابها نحو نوع التفكير السائد (في عصر هوبز) أكثر من توجيهها نحو تعبير هوبز الخاص عن ذلك التفكير ؛ ومن أمثلة هذا النقد الرئيسي ما وجه ضد اخفاق العقليين بصفة عامة في تمييز الهندسة من العلم التجريبي ، إذ أن الهندسة إنما تعالج علاقات بين أفكار مما قد لا يتصل بالظواهر الخارجية أي اتصال ، ومن هذا النقد أيضاً ما أخط اللثام عن المغالطة الموجودة في علم الأخلاق حيث يتم الانتقال من أحكام تقريرية عن الواقع (كالتى تقال عن الطبيعة الانسانية مثلاً) الى القواعد التي تقرر ما ينبغي عمله . وكان هيوم أول من شن هجوماً منظماً على الاتجاهات العقلية والطبيعية في تفكير هوبز . وثمة نقد عام آخر موجه ضد النظريات الآلية عن الانسان ، وهي النظريات التي تخلط بين مسوغات الأفعال وبين أسبابها (المحدثات لها) ؛ وهي تصف الأفعال الانسانية بالفاظ لا يقرها المنطق .

ومهما يكن من أمر ، فإن وجهة نظر هوبز



هوسرل ، ادموند (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸)

وواحد من أوائل العلماء الاجتماعيين الذين انتهجوا منهجا علميا .

هوسرل ، ادموند : (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ،
فيلسوف ألماني ، ومؤسس الحركة المعروفة باسم
علم الظواهر . وكان التأثير الرئيسي الذي خضع
له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدي
الذي وضعه **برنتانو** ، وهو الفيلسوف الذي
درس عليه هوسرل في فيينا من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ ،
واشغل هوسرل بالتدريس في جامعة هال ،
وشغل كرسي الفلسفة في جوتنجن وفرايبورج .
ومؤلفاته الرئيسية هي : « فلسفة الحساب »
(١٨٩١) الذي انتقده **فريجه** كثيرا ؛ و « أبحاث
منطقية » (١٩٠٠ - ١٩٠١ ، الطبعة المنقحة ١٩١٣ -
١٩٢١) ، وهو الكتاب الذي لحصه **فاربر**
بالانجليزية تلخيصا تتعذر قراءته بعض الشيء ؛
و « أساس علم الظواهر » ، و « أفكار لعلم ظواهر
خالص » (الكتاب الأول ، « مقدمة عامة » ١٩١٣ ،
الترجمة الانجليزية ظهرت عام ١٩٣١ ، ونشر
الجزءان الثاني والثالث بعد وفاته عام ١٩٥٢) ،
و « علم ظواهر الوعي الباطن بالزمان » (١٩٠٥ -
١٩١٠ ، ونشر عام ١٩٢٨) ؛ و « المنطق الصوري
التحليلي » (١٩٢٩) ؛ و « تأملات ديكرتية »
(١٩٣١) ؛ و « الخبرة والحكم » (١٩٤٨) .

ويمثل علم الظواهر عند هوسرل امتدادا
واسعا ، وتحولا لكتاب « كشف النفس » الذي
وضعه **برنتانو** ، وهو محاولة للوصول الى تخطيط
منطقي للتصورات الذهنية باعتبارها تمهيدا
ضروريا لأي علم نفس تجريبي . ويوافق هوسرل
على فكرة **برنتانو** الرئيسية القائلة بأن حالات
العقل الرئيسية ينبغي أن توصف أساسا بما لها
من « مهمة قصدية » ، أو الاتجاه - نحو -
الأشياء ، لأن جميع الحالات هي حالات « عن »
أشياء (سواء أكانت حقيقية أم غير حقيقية) ،
وأن حالات العقل المختلفة هي حالات « عن »
موضوعاتها بأشكال متباينة . وكذلك يبدأ في

الخاصة ازاء هذه الاتجاهات الفكرية المتعددة قد
أثارت طائفة متنوعة تبعث على الدهشة من
الاستجابات المختلفة في العصور المتباينة ؛ أما
معاصروه فقد أزعجهم انكاره لأي نوع من أنواع
السلطة الخارجة عن الانسان ، كما أزعجتهم نظريته
التفصيلية في أنانية الانسان ، ورأيه بأننا
لا نستطيع أن نعرف شيئا عن صفات الله . وقام
سبينوزا - الذي يدين بالكثير لهوبز - بتطهير
نظرياته السياسية من متناقضاتها ؛ وأحال
الفلسفة السياسية الى نظرية في القوة . وقد
انتقد **لوك هوبز** قبل كل شيء في نظريته الخاصة
بأنانية الانسان ، وفي استعداده لاستبدال حالة
الفطرة بحالة يسود فيها الرعب من حاكم مستبد .
أما **ليبنتز** فكان ممثلا اعجابا بهوبز ، ولا سيما
بنزعته الاسمية ، ولكنه لم يحب فيه نزعته الحتمية
ونزعته اللادرية بالنسبة الى صفات الله . وقد
ركز النقد ابان القرن الثامن عشر على تفسير هوبز
للانفعالات ، وخاصة محاولته اثبات أن الاحسان
حالة خاصة من حالات حب الذات . وكان أصحاب
مذهب المنفعة يعدون هوبز سلفهم العقلي ، وتأثروا
بنزعته الفردية ، وبالأساس الميكانيكي الذي أقام
عليه علم النفس ، وبنزعته الاسمية ، وبنظريته
في القانون والعقاب . وكان **ماركس** ينظر الى
هوبز باعتباره رائدا للنزعة المادية ، ويؤيد اصراره
على استخدام المعرفة لأغراض عملية بدلا من
استخدامها لمجرد الفهم فحسب . ويميل الفلاسفة
المحدثون الى انتقاد هوبز على نزعته الطبيعية في
الأخلاق وعلى تفسيره الآلي للانسان ، ولكنهم
اطالوا النظر - مع ذلك - الى ذلك التماثل المذهل
بين تفسير هوبز لحالة الفطرة وبين الشئون الدولية
(كما هي قائمة) ؛ كما حمدوا لهوبز اهتمامه
باللغة ، وأساليبه الفنية في التحليل ، ووضوحه
في معالجة التصورات السياسية . وان كانوا
يختلفون معه على الكثير من تفاصيل مذهبه ، الا
أنهم يعترفون له بذلك الشرف المشكوك في نسبته
اليه ، ألا وهو أنه أبو علم النفس الحديث ،

بناء مذهبه على تصنيف برنتانو للحالات العقلية الى حالات تصويرية ، وأحكام ومواقف فيها الوجدان والرغبة . بيد أنه يمضى فى هذا الكشف النفسى الى أبعد من ذلك كثيرا ، ويطوره الى خليط متشعب من التمييزات الدقيقة بحيث يصبح علما مستقلا بدلا من أن يكون مجرد مدخل الى علم نفس تجريبي . فهو سرل يهتم - مثلا - اهتماما عميقا بالتمييز بين الحالات الواعية التى يقصد فيها الى شىء ما مجرد قصد ، وتلك الحالات التى « يحضر » فيها الشىء حضورا عينيا ، ويقال عن هذه الحالات الأخيرة أنها « تحقق » الحالات الأولى . وهو مهتم أيضا بالتمييز المماثل لتمييز فريجه بين « المشار » و « المعنى » ، بين الموضوع كما هو « فى الخارج » والموضوع كما هو متصور ، فالمنتصر فى معركة « بينا » يختلف بمعنى ما عن المنهزم فى « ووترلو » (والشخص فى كلتا الحالتين هو نابليون) ، وهو يهتم أيضا بالطريقة التى « تتركب » وفقا لها الأفكار المتعاقبة أو الحدوس فى الوعي النامى بالموضوع « نفسه » ، كما يهتم بالطريقة التى ننقل بها من عبارة تكون موضع اشكال الى عبارة نقرر بها احتمالا ، ويهتم فوق هذا كله بالعمليات التى تدخل فى فهم الألفاظ واستعمالها استعمالا ذا معنى .

ويؤكد هوسرل أيضا - كما لم يفعل برنتانو - أن البحث الذى يتابعه بحث تصورى ، أو تخيل بالصور الذهنية ، أكثر منه تجريبيا ؛ وأنه يحاول أن يرى العوامل الداخلة فى مجرد مفاهيمنا عن الادراك الحسى والاعتقاد والتنبؤ . . الخ ، والامكانات النابعة من هذه المفاهيم ، أكثر من محاولته البحث عما يقع تجريبيا بالفعل حين ندرك أو نعتقد أو نسند محمولا الى موضوع . ومن ثم فقد يكون أحد الأمثلة المتخيلة بالخيال وحده حاسما فى البحث الفينومولوجى (علم الظواهر) كالمثل الفعلى سواء بسواء ، وفضلا عن ذلك فإن هوسرل يوسع مجال الكشف النفسى الذى دعا اليه برنتانو ، وذلك بأن يدخل تحته كل شىء أو أى

شىء يشير الى مشار ذهنى ، لا بالمعنى الطبيعى أو بمعنى الإشارة الى أشياء ، بل بمعنى دخوله بين « الأقواس » ، أعنى بمعنى إبرازه فى صورة الظواهر التى تجعلها موضع النظر . ومؤدى ذلك أننا نستطيع مناقشة الموضوعات العقلية فى الرياضة ، أو الموضوعات الطبيعية التى تعطاها الحواس ، أو الطوائف الاجتماعية من حيث أن هذه الأخيرة يمكن جعلها موضوعات للنظر العقلى اذ تكون لها فى العقل مشاركات « تتمثل » فيها تلك الموضوعات العقلية - اذا شئنا استخدام مصطلح هوسرل - وبذلك يصبح كل ما فى السماء والأرض من كائنات داخلا ضمن مادة البحث عن علم الظواهر ، مادام متمثلا فى الوعي . وكلمة « فينومولوجيا » (علم الظواهر) تستمد دلالتها - فى حقيقة الأمر - من العملية التى نبرز بها الأشياء التى تكون منا موضع النظر كما لو كنا نحصرها بين أقواس مهما يكن نوع تلك الأشياء ؛ فاستخدامنا لكلمة « علم الظواهر » يدل على مرادنا ، وهو أن ندرس الأشياء كما « تظهر » فى الوعي ، ونحن - من وجهة نظر دراستنا هذه - لا نعبأ بأن يكون ما يظهر على هذا النحو « أكثر » من مجرد ظاهرة فحسب . وتظل الأشياء التى تفترض وجودها ، الفيزيكا أو اللاهوت أو الأخلاق المعيارية ، شائقة من ناحية علم الظواهر سواء أكانت ذات وجود حقيقى من الوجهة الميتافيزيقية أم لم تكن . وليس العلم بالظواهر عند هوسرل ، اذا ما بلغ آخر مبداء ، بعيد الشبه فى الواقع بفلسفة كانت ، وهى صلة يدركها هوسرل نفسه تمام الادراك ؛ اذ كان هوسرل - شأنه فى ذلك شأن كانت - يبنى اكتشاف المبادئ القبلية التى تتحكم فى العقل ، وفى الطبيعة الظاهرية ، وفى القانون والمجتمع والدين والأخلاق . . الخ ، تلك المبادئ التى ينبغى ألا تذهب مطلقا الى وراء ما « يظهر » لشعور ، والتى ينبغى أن تستمد ضمانها من طبيعة مثل هذه الظواهر الشعورية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هوسرل يصطنع

الانحدار ؛ وكلما قلت التحليلات المثمرة ، كثرت التعميمات الميتافيزيقية . ويعد كتابه « الأبحاث المنطقية » بما يتضمنه من دراسات دقيقة عن المعنى « و » العملية الاشارية « و » المعرفة « ، احدى الروائع الفلسفية العظيمة بلا أدنى جدال . وثمة أشياء كثيرة جديدة بالاعجاب فى مؤلفاته الأخيرة ، ولكنها ليست كثيرة جدا . بيد أن تأثير فكر هوسرل قد ازداد مع تناقص أهميته الفلسفية ، ومن ثم جاء ذلك السقوط العجيب من « علم الظواهر » الى الوجودية .

هوك ، سدننى : (١٩٠٢ -) ، ولد بمدينة نيويورك ؛ ويعد المذهب الطبيعي أنسب اسم نطقه على موقف هوك . كتب كثيرا عن فلسفة كارل ماركس (« نحو فهم كارل ماركس » ١٩٣٣ ؛ « معنى ماركس » ١٩٣٤ واشترك معه فى تأليف هذا الكتاب مؤلفون آخرون ؛ و « المسيحية والماركسية » ١٩٣٤ ؛ و « من هيجل الى ماركس » ١٩٣٦) . وكان داعية للماركسية وفقا لفهمه لها ؛ ومع مضى الوقت ، قرر أن ما كان يؤيده فيها حينذاك لم يكن - يقينا - هو ما يدعو اليه « الماركسيون » العاديون (« ماركس والماركسيون ، التراث الغامض » ١٩٥٥) .

تأثر هوك تأثيرا عميقا بفلسفة جون ديوى ، بيد أنه من الخطأ اعتباره من البرجماتيين الملتزمين لأصول هذا المذهب ، انظر مثلا كتابه « ميتافيزيقا البرجماتية » (١٩٢٧) .

وكان هوك ذا نشاط فى التعبير عن نفسه فيما يتعلق بالقضايا العملية فى الحياة الأمريكية ، انظر مثلا كتابه « زندقة ، نعم ؛ تأمر ، لا » (١٩٥٣) وكتاب « التربية للانسان الحديث » (١٩٤٦) وكتاب « الادراك الفطرى والتعديل الخامس » (١٩٥٧) . ومن أفضل كتبه المعروفة كتابه « العقل ، والأساطير الاجتماعية ، والديمقراطية » (١٩٤٠) .

بعض الغرائب التى يشذ بها عن المؤلف فى أثناء تنفيذه الفعلى لمغامرته فى علم الظواهر ؛ فهو يترخص فى استخدام حدود « الحدس » و « التجربة » و « الوصف » فى سياقات موضوعها تصورى حيث يكون استخدام مثل هذه الحدود مضللا ، فلقد شرحت فكرة « الأفعال » شرحا دقيقا ، غير أن وصفها يبدو للقارئ وكأنه وصف لمسرح شخصية أشباح . وفى كتابه « الأبحاث المنطقية » يبلغ المؤلف من مزاعمه حدا يقول عنده ان ثمة حدسا حمليا لمعانى الروابط المنطقية مثل « و او العطف » و « أو » ؛ ومع أن هذا الاستعمال (لهذا المصطلح) قد حدده المؤلف أيضا تحديدا دقيقا ، الا أنه يترك تراثا من سوء الفهم . وكذلك أمعن هوسرل بعد عام ١٩٠٧ فى اصطناعة طريقة تشبه الطريقة الديكارتية؛ وصار الفيلسوف الباحث فى علم الظواهر يصور على أنه « يخلق » كل ضرب من العقيدة الواقعية لكى تصبح « المركباب » التى يخلقها وعيه مقطوعا بصوابها عند العقل المتأمل . واستغل هوسرل فكرة « الارزاء » وهى عبارة عن تعليق للاعتقاد ابان عملية التحليل ؛ وصار التجريد الضرورى للبحث فى التصورات الذهنية ضربا من الممارسة الصوفية يتحلل فيها العالم الطبيعى فى الوقت الذى تظهر فيه التركيبات التى ينشئها علم الظواهر . بيد أن هوسرل - كغيره من القديسين - قد سقط فريسة وجدده ، وعجز عن الخروج من هذا الارزاء الذى يعلق فيه الحكم ابان عملية التحليل ، وتحولت العملية البريئة التى هى « تقويس » الحقائق التى ندركها بالذوق الفطرى أقول ان هذه العملية قد تحولت الى فكرة ميتافيزيقية مؤداها أن تلك الحقائق لا وجود لها الا من حيث كونها « تشير » فى الوعى ومن أجل الوعى . ولم يفتن هوسرل الى أننا لا نستطيع أن نعلق اعتقادا اذا كان ذلك الاعتقاد المعلق خاليا من المعنى ؛ ومن ثم تحول « علم الظواهر » بعد عام ١٩٠٧ الى شكل من أشكال المثالية الألمانية التقليدية .

وتؤلف أعمال هوسرل سلسلة بطيئة

هوكنج ، وليم ارنست : (١٨٧٣ -) ، ولد بمدينة كليفلاند بولاية أوهايو . كان تلميذا لجوزيا رويس . وبينما كان معظم الفلاسفة المحترفين في أمريكا ينصرفون في تلك الفترة عن المثالية الفلسفية التي نادى بها رويس ، دافع هوكنج عن تلك المثالية ببلاغة جعلته عاملا ذا دلالة في التاريخ العقلي الأمريكي ، وكان تأثيره قويا بصفة خاصة في الدوائر الدينية واللاهوتية . ومن أهم كتبه : «معنى الله في التجربة الانسانية» (١٩١٢) و «الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها» (١٩٢٣) .

وكان هوكنج فيلسوفا محترفا ، كرس كثيرا من النشاط وأثر تأثيرا ملحوظا خارج الدائر الأكاديمية ؛ وربما كان كتابه «بعثات التبشير تراجع نفسها» (١٩٣٢) خير مثل على ذلك ، ولكنه نشر أيضا كتابات كثيرة عن مشكلات مثل مشكلة حرية الصحافة ، والروح المعنوية وقت الحرب ، وشتون السياسة الدولية .

هيجل ، جورج فلهلم فردريك : (١٧٧٠ - ١٨٣١) ، ولد في شتوتجارت بألمانيا ، ويعد واحدا من أعظم الفلاسفة تأثيرا في جميع العصور . والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى أتباعه ؛ فلم ينقض بعد موته الا أكثر قليلا من قرن واحد ، ومع ذلك فلم يبق من أتباعه غير نفر ضئيل ، بيد أن كثيرا من فكره قد استوعبه خصومه . ولكي يكتسب المرء شيئا من المنظور التاريخي عن كيركجارد وماركس ، وعن الماركسية والوجودية ، وعن البرجماتية والفلسفة التحليلية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة . . . لكي يكتسب المرء شيئا من ذلك ، فلا بد أن يأخذ في اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العرائل الرئيسية .

انه على الرغم من أن مجموعة مؤلفات

هيجل بالألمانية تبلغ حوالى عشرين مجلدا ، وقد بلغت في أفضل طبعة نقدية ما يزيد على ثلاثين مجلدا ، فإن هيجل نفسه لم ينشر سوى أربعة كتب هي : «علم ظواهر الروح» (١٨٠٧) و «المنطق» (١٨١٢ - ١٨١٦) و «موسوعة العلوم الفلسفية» (١٨١٧ ، أعيد طبعها بعد أن كتبت من جديد تماما عام ١٨٢٧ ، وظهرت في طبعة منقحة أخرى عام ١٨٣٠) ، و «فلسفة القانون» (١٨٢١) . وقد ترجمت هذه المؤلفات جميعا الى الانجليزية ؛ كما ترجمت كذلك محاضراته التي نشرت بعد وفاته وهي - محاضرات عن فلسفة التاريخ ، وفلسفة الفن ، وفلسفة الدين ، وتاريخ الفلسفة - ترجمة تنقصها الدقة أشد النقصان في أكثر الأجزاء . وتعد ترجمة ت . م . نوكس لكتاب «فلسفة القانون» أفضل ترجمة انجليزية .

ومن الممكن - على سبيل التيسير - تقسيم فلسفة هيجل الى مراحل ثلاث ؛ وتبدأ المرحلة الأولى - وهي مرحلة تلقى كثيرا من التجاهل في المؤلفات الانجليزية - قبل نشره لكتابه الأول عام ١٨٠٧ ، ويمثل المرحلة الثانية كتابه الأول ذاك «الفينوسنولوجيا» ، وتمثل المرحلة الثالثة - وهي المرحلة التي عنى بها الهيجليون ، واعداء الهيجلية من البريطانيين - مؤلفاته المتأخرة التي تبدأ بكتابه «المنطق» . ولقد أثارت المرحلتان الأولى والثانية في ألمانيا وفرنسا اهتماما أشد مما أثارته المرحلة الثالثة ؛ وان هذا ليصدق على الأقل في القرن العشرين . وفي المرحلة الأولى نلتقى بهيجل الذي لم يبلغ بعد طور الاحتراف ، وهو يكاد في هذه الحالة لا يختلف كثيرا عن الصورة الشائعة عنه .

نشرت كتابات هيجل المبكرة - وهي عبارة عن المسودات والمقالات التي كتبها في العشرينات من عمره - لأول مرة عام ١٩٠٧ تحت هذا العنوان المضلل : «كتابات هيجل اللاهوتية



هيجل ، جورج فلهلم (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱)

المبكرة » ، ونشرت منها مقالتان كبيرتان - ومجموعها الكلى أربع - باللغة الانجليزية عام ١٩٤٧ بعنوان : « كتابات هيغل اللاهوتية المبكرة » ، ترجمها نوكس . وفى بعض تلك المقالات ، وعلى سبيل التحديد فى مقالة : « وضعية الدين المسيحى » نجد أسلوب هيغل لامعا ، بليغا ، زاخرا بالصور ، ونقده للكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء ، بل للمسيح نفسه - نقد لاذع فى أغلب الأحيان ، ومعارضته لكل عقيدة متحجرة أو نزعة الى السلطة هى معارضه لا تعرف هوادة . وهو لا يعارض الدين بجملته ، ولكنه يرى المسيحية تتنافى مع العقل والكرامة الانسانية ؛ ويبحث هيغل - فى أقدم كتاباته - إمكان قيام دين معقول تمام العقولية من شأنه أن يساعدنا على الوصول الى شخصية منسجمة ، ومستوى عال من الأخلاقية .

يتصل بالمعرفة كلمة مضلله خلال الكتاب كله وكلمة « الروح » أكثر منها احياء .

وان استعمال كلمة « الضرورة » فى الفقرة المقتبسة آنفا ليؤذن بخلط رئيسى فى فلسفة هيغل اللاحقة ؛ فهو يستخدم كلمة « ضرورى » مرادفة لكلمة طبيعى ومقابلة لكلمة « جزافى » أو اعتباطى ، ولا يميز بين تقديم المسوغات التى تفسر تطورا ما وبين اقامة البرهان على « ضرورته » . وبهذا المعنى تراه يجد فى التاريخ ما يسوغ مجراه ، ولكنه لا يزعم - كما يفترض كثير من شارحيه - أن الأحداث التاريخية أو الموجودات الجزئية يمكن « استنباطها » بأى معنى من المعانى المألوفة لهذه الكلمة .

وأحس هيغل عام ١٨٠٠ أن هذا الضرب من النقد الذى شرع فيه مبكرا - مسرف فى السطحية وبديهي ولا هدف له . وربما كان التحدى أعظم اذا أردنا أن نبين كيف أن المسيحية والعقائد الأخرى التى اعتنقها عظماء الرجال فى الماضى لم تكن « مجرد هراء » ؛ وربما استطاع المرء أن يستنبط تلك المعتقدات الجامدة المرفوضة الآن مما نعهده اليوم حاجات تقتضيها الطبيعة البشرية ، وبذلك نبين طبيعتها وضرورتها .

هذا البرنامج الذى وضع هيغل خطوطه العريضة عام ١٨٠٠ فى مقدمة كتاب لم يكتبه مطلقا ، يميز مرحلة الانتقال الى الطور الثانى لهيغل ، والى كتابه « علم ظواهر الروح » (فى الانجليزية تترجم Geist بكلمة « عقل » Mind فى العنوان وفى أجزاء كثيرة من الكتاب ، بيد أن كلمة « عقل » لا تجعل للسياق معنى - وخاصة فى الأجزاء المتأخرة من الكتاب - لهذا تأخذ كلمة « الروح » فى الظهور المتزايد شيئا فشيئا . والواقع أن كلمة « عقل » بما لها من مضمون

وعلى الرغم من أن هيغل يعلن فى المقدمة الهامة لكتابه « الفينومولوجيا » أنه يهدف الى السمو بالفلسفة الى مرتبة العلم ؛ فان كتابه هذا ، وكثير من فلسفته المتأخرة أيضا ، يفهم أفضل ما يفهم فى المنظور الذى تزودنا به فترة شبابه ؛ ان ما يصبو اليه هو ما يزال شيئا يستطيع أن يجعله بديلا للمسيحية التقليدية ، أعنى نظرة الى العالم تحذف كل ما يتنافى مع العقل والكرامة الانسانية ، مع الاحتفاظ بكل ما هو صحيح فى المسيحية ، وفى تفكير أعلام الفلاسفة فى الماضى جميعا . وهنا يتحول نشرة على وجه الجملة - وان ظل حافلا بالصور فى مواضع متفرقة - الى نشر ثقيل معقد ، ولا يعود نقده يصطنع صورة الاتهام الساخر أو الاستهزاء الصريح ؛ فهو أقرب الى شئ قوامه النظر الى مواقف الماضى كلها ، ومن بينها الأشكال المتعددة للمسيحية ، على أنها انما جاءت تمهيدات تتسلف بدرجات من الأهمية متفاوتة فيما بينها - وان تكن كلها غير مرضية بلا شك - تتسلف البناء الفلسفى الذى استقطره هيغل من مرجل التاريخ .

وعلى الرغم من الازدراء الذى أغدقه نقاد هيجل على دعاواه بالنسبة الى فلسفته التى تنم عن صلف فيما يزعمون ، فإن نظرة هيجل الى تاريخ الفلسفة ، تلك النظرة التى أقام على أساسها تلك الدعاوى ، كادت تصبح اليوم موضع اجماع فى قبولها ؛ وحين تفهم دعاواه على ضوء هذه النظرة - وهذا ما كان يقصد اليه هيجل - فانها تبدو أقل ادعاء . وهيجل لا يضع فلسفته ازاء فلسفات خصومه الماضية والحاضرة . ثم يقول انها مخطئة وأنا المصيب ، ولكنه يرفض قبول الفكرة الشائعة عن اختلاف الرأى الفلسفى ، وهى فكرة يجوز تسميتها بالنظرة التى تجعل من تاريخ الفلسفة ميدانا للقتال ، وهو يصر على أنه ينبغى فهم تاريخ الفلسفة على أساس التطور . وقد كان هيجل - أكثر من أى شخص آخر - هو الذى جعل من تاريخ الفلسفة موضوعا ذا أهمية رئيسية فى الجامعة الحديثة ، وتكاد جميع المراجع فى هذا الموضوع تبين تأثيره ، وان يكن ذلك بدرجات متفاوتة .

فلا ينظر هيجل الى مذهبه الخاص - اذن - باعتباره فلسفته الخاصة بأى معنى من المعانى ؛ فهو وان لم يكن معاصرا لأسلافه الا أنه قادر على أن يستعين بجهودهم المتراكمة ، فهو يستطيع أن يزى كيف أن تطرفات فيلسوف ما يكشفها فى الوقت المناسب فيلسوف لاحق ، قد يوغل هو نفسه فى الطرف المضاد . واذن فانت ترى على طول الطريق تهديبا مستمرا ، وازديادا فى درجة الإفصاح ، وكشفا عن الحقيقة ما ينفك يتسع مداه .

وهذا يثير السؤال عما كان ينتظره هيجل من المستقبل ؛ فهل كان بذلك يعترف بأن مذهبه الخاص لم يكن فصل الختام ؟ ان هيجل لا يتعرض لهذا السؤال تعرضا صريحا ، ولكنه لم يفترض إطلاقا أن التاريخ سيقف عنده ؛ وقد أشار فى محاضراته عن تاريخ الفلسفة - أشار الى

الولايات المتحدة بوصفها « أرض المستقبل » . ولهذا السبب نفسه أصر على أن تترك الولايات المتحدة فى الوقت الحاضر فلا تدخل فى حسابنا ، اذ يرى هيجل أن مهمة الفلسفة هو أن تفهم « ما هو كائن » لا أن تفكر فى المستقبل تفكير المتأمل ؛ وتنتهى تلك السلسلة نفسها من هذه المحاضرات بهذه العبارة : « والى هذه النقطة وصل الوعى » . ولو أنه تنبأ بالنظرات الثواقب التى جاء بها من ظهر بعده من الفلاسفة لكان قد ضمنها مذهبه الخاص ؛ ولكنه ما دام لم يكن فى استطاعه أن يتنبأ بها فقد سكت عنها .

ولهذا كله ، كان الأحرى به أن يؤكد - ولو حينما بعد حين على الأقل - بأن مذهبه الخاص لم يكن هو الختام ، بدلا من توكيده - كما فعل فى كثير من الأحيان - على أن مذهبه هو الكلمة الأخيرة ، على الأقل فى اللحظة التى كان يتحدث فيها . وهذه هفوة بغير شك ، بيد أن ثمة طرفين مخفيين على الأقل : أولهما أن عددا قليلا من الفلاسفة الكبار قد تنزه عن هذه الزلة نفسها ؛ فمن أفلاطون الى مقدمة فتجنشتين لكتابه « رسالة » ما ننفك نصادف هذه الزلة فى الكتب الخالدة كتابا بعد كتاب ؛ وثانيهما أن جوا يتميز بالركون الى رؤى الالهام كان يشيع فى الفلسفة الألمانية على عهد هيجل ، ونستطيع أن نتعقبه الى الوراء حتى نبلغ به ما قاله كانت على الأقل فى مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) من أنه يأمل أن تصل الفلسفة بعد ، فى شوطها الطويل ، الى الحقيقة فى نهاية القرن . وقد حاول فشته فى عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانت ؛ ولم يلبث شيلنج الذى كان متحمسا فى بادئ الأمر لمجهود فشته ، أن سلك طريقه الخاص فى محاولة للبناء على الأسس التى وضعها كانت وفشته فأصدر « مذهبه الخاص فى المثالية المتعالية » عام ١٨٠٠ . وكان هيجل يشعر أنه يكمل ما بدأه كل من كانت وفشته وشيلنج ؛ والى جانب ذلك كان

تلك المحاولة : الخطأ الأول وهو الخلط الذى ذكرناه آنفاً عن فكرة الضرورة ، فهو يؤثر على محاولات هيجل أن يبين كيف تنشأ مرحلة لاحقة بالضرورة عن مرحلة سالفة ، والخطأ الثانى هو أنه لا يفترض أن « بعض » المواقف وجهات النظر فقط هى التى تفهم أفضل فهم على أساس التعاقب التطورى ، بل يذهب الى أن جميع وجهات النظر وجميع المواقف يمكن أن ترتب ترتيباً معقولاً فى تطور واحد ، أو حتى فى سيلم من النضج تتصاعد درجاته - وهو افتراض لا يجوز قبوله بحال من الأحوال .

ومن المحتمل أنه كان يستلهم مثال جيتيه الذى دفع بالأسلوب المتأرجح الصاحب الى أقصى حدوده فى « آلام فرتر » و « جيتس » ، قبل أن يركن الى دعه الاعتماد على قواعد معلومة يتبعها كما فعل فى كتابيه « تاسو » و « افيجيني » اللذين أفضيا به بدورهما الى « فلهلم ميستر » التى أخذ منها الرومانسيون الأولون مفتاح نزعتهم . . وهكذا دواليك . غير أن هيجل يتجاهل التتابع التاريخى الفعلى ، فيختار اليونان مثلاً يوضح به مرحلة أكثر نضجاً نسبياً ، كما يختار الوقت الحاضر مثلاً لمرحلة أقل نضجاً . وليست هذه بالغلطة الخطيرة ، على الرغم مما تعرضت له من نقد فى أغلب الأحيان ، ولكنها حولت الانتباه عن الأخطاء الأشد خطورة والتي ذكرناها آنفاً .

وقد سبق كتاب « الفينومولوجيا » كثيراً من اللوحات النافذة التى قالت بها الوجودية ، بل انه ليصوغ هذه اللوحات صياغة أفضل من صياغة لاحقيه ؛ لكن زلة من أسوأ زلات كيركجارد وهيدجر وسارتر - وكذلك ماركس وعشرات من الماركسيين - يمكن أيضاً أن نتعقبها حتى نردها الى هيجل ، ونعنى بها فن البرهان المزيف ؛ وهو أن يجرى التفكير فى صرامة ظاهرية تصد الناس عن تقدم صدا ، مع أنه يستخدم من المصطلح ما يروع ليدل به على أن نتيجة ما تلزم

ثمة شعور سائد بأن عهداً بأكمله قد بلغ نهايته ، وأحس هيجل - كما أحس جيتيه الكهل - أن المدنية التى عرفها قد وصلت الى ختامها ، وأنه يرجع ببصره القهقرى لينظر الى التاريخ الأوربي ويلخصه على نحو ما . ولندكر هنا مقدمة كتابه « فلسفة القانون » اذ يقول : « حين تضع الفلسفة لونا رمادياً فوق لون رمادى آخر ، فإن معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ ، وأنه لا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض ، وإنما يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ فى الطيران الا وقت الغسق » .

وهذه الاتجاهات أقل بروزاً فى « الفينومولوجيا » منها فى مؤلفات هيجل الأخيرة ، ذلك لأن كتابه الأول قد كان وليد فورة الشباب ، على الرغم من أن مقدمته لم تدع مجالاً للشك فى أن رغبة المؤلف فى رفع الفلسفة الى مستوى العلم معناها وضع حد للرومانسية فى الفلسفة . فليس المطلوب هو تحريك النفوس وإقامة الإصلاح ، كلا ولا هو العاطفة والحدس ، بل أعمال الفكر التصورى الصارم الدقيق . نعم ، ليس المطلوب هو حماسة الأتباع ، بل نظام العلم .

فحتى لو كنا نعطف على تلك البيانات البرنامجية ، وعلى نقد هيجل الحاد النافذ للرومانسية فقد ننتهى مع ذلك الى هذه النتيجة : وهى أن نوع الدقة التى كان يريدتها قد أسوأ تصوره منذ البداية ؛ فالفكرة الرئيسية الكبرى فى « الفينومولوجيا » هى أن وجهات النظر المتباينة إنما تقابل حالات مختلفة للعقل ، ومراحل متعاقبة فى تطور الروح ؛ وأن هذه الحالات اذا أخذت ككل لا يحكم عليها بأنها صادقة أو باطلة ، بل يقال عنها انها قد بلغت درجة من النضج كبيرة أو صغيرة . والكتاب عبارة عن قصة تكوين الروح ، وهذا الإطار يسمح بكثير من الملاحظات النافذة ، غير أن هناك خطاين شاملين يشوهان

بالضرورة وهى فى الحقيقة لا تلزم . نعم ، انه اذا بذل المرء جهدا عاطفيا استطاع أن يتابع مجرى التفكير ، بيد أن النتيجة مع هذا كله لا تلزم عن المقدمات بأية ضرورة .

وثمة عيب آخر فى « الفينومولوجيا » وهو أنه لا يبلغ الوضوح التام فى أى موضع من مواضعه عن « الروح » التى يبحثها هيغل ، روح من تكون ؟ وهذا العيب نفسه يصدق أيضا على مؤلفات هيغل المتأخرة ؛ نعم ، انه كثيرا ما يبدو أنها الروح الانسانية ، كما يبدو أن هيغل يكتب عن تربية الانسانية ، غير أن « الروح » تبدو فى أوقات أخرى ، وبصورة لا تقل عن ذلك وضوحا - مرادفة لله . ومن الواضح أن هيغل لا يؤمن باله مفارق ذى علم محيط وقدرة شاملة منذ الأزل ، ولكنه يؤمن أن القوة التى تعمل على تطور الكون المادى وعلى تشكيل الانسان آخر الأمر ، والتى تجد التعبير عنها فى روح الانسان ، يجوز أن تسمى باسم أسمى وآخر صورة تتبدى فيها ، وذلك كما نسمى الجنين كائنا بشريا لم يكتمل نموه بدلا من أن نقول عن الانسان انه المرحلة الأخيرة للجنين البشرى . وفى رأى هيغل أن الروح لا تبلغ وعيها بذاتها الا فى الانسان وحده ، وهى لا تعرف الا ما يعرفه الانسان فحسب .

وبدل أن يرفض هيغل التصورات التقليدية عن الثالوث والتجسد والله ، تراه يستخدم مصطلحات مسيحية ، ويثنى على المسيحية لادراكها أن الله هو الروح ، وأن الله أصبح انسانا . الخ . وتنشأ عن هذا مفارقة وهى أن « الله » لا يكتشف نفسه الا فى مذهب هيغل ؛ وانها لمفارقة تزول حين نقول ان هيغل لم يؤمن « بالله » ، ولكنه مثل كثير غيره من الفلاسفة ورجال اللاهوت لم يعلق أهمية على هذه الحقيقة ، وآثر أن يصب خمرا جديدة فى زقاق قديمة .

و « منطق » هيغل - وهو العمل الذى يفتح مرحلته الثالثة والأخيرة - تفسده أيضا وبدرجة أكبر تلك البراهين المزيفة ، كما تفسده فكرته المهوشة عن الضرورة . ومع ذلك فما هنا أيضا يبقى الكثير ، اذا غضضنا الطرف عن تلك الأخطاء العظيمة ؛ ولعل أبقى هذا الكثير أن منطق هيغل هو أطول المحاولات بقاء منذ أرسطو لتوضيح معانى المصطلحات التى هى من الناحية الفلسفية متمعة وهامة ، وبيان علاقتها بعضها ببعض .

ومن سوء الحظ أن كثيرا من القراء لم يذهبوا الى أبعد من الحدود الثلاثة الأولى وهى : الوجود والعدم والضرورة . ونتيجة لهذا من جهة ، كما أنه من جهة أخرى نتيجة للشيوع فيما يكتب ، تراهم يفترضون مخطئين أن هيغل كله يمكن رده الى الطريق ذى الخطوات الثلاث التى هى « الموضوع » و « نقيض الموضوع » ثم « التأليف بينهما » . والواقع أنه لا يتحدث اطلاقا عن موضوعات ونقائض موضوعات وتآليف بين هذه وتلك ، وان يكن سلفاء المباشرة فشسته وشيلنج قد تحدثا عن ذلك ؛ كما أنه لا تحليلاته فى « المنطق » ولا جدله عامة يمكن ردهما الى مثل ذلك الطريق المثلث الخطوات . ويتجلى ذلك حين يتجاوز المرء فكرة « الضرورة » ليقرأ مناقشة هيغل - التى تتبع ذلك مباشرة - لما هو « ذو وجود واقع » ثم ما هو « ذو وجود لذاته أو بذاته » ، ومناقشته للكمية الخالصة ، والكم ، والدرجة ، والقدر والذاتية ، والاختلاف والاساس ، والوجود الفعلى ، والشئ . الخ .

وهذه النقطة نفسها أشد وضوحا فى فلسفة هيغل عن التاريخ ؛ فهو يقسم تاريخ العالم الى مراحل ثلاث : فى المرحلة الأولى ، فى الشرق القديم ، لا يعد حرا الا شخص واحد (هو الحاكم)؛ وفى المرحلة الثانية ، فى اليونان وروما ، يتمتع الناس بالحرية ؛ وفى العالم الحديث يعد الجميع

الرجال قد كونوا أنفسهم فى العزلة ، فانهم لم يفعلوا ذلك الا بعد أن تمثلوا ماخلقته الدولة .

ويتناول هيجل فلسفته فى الروح الموضوعية تناولا يطورها فى تفصيل أكثر فى كتابه « فلسفة القانون » ، وفى محاضراته عن فلسفة التاريخ ، وهى المحاضرات التى اقتبسنا منها تلك الفقرة الأخيرة ؛ وفلسفته فى الروح المطلق مبسطة فى المجلدات الثمانية التى تضم محاضراته عن الفن والدين وتاريخ الفلسفة .

وسرعان ما انقسم أتباع هيجل بعد وفاته الى معسكرين : جناح يمينى استغل لاهوت هيجل أقصى استغلال ممكن ، وحاول أن يبيت حياة جديدة فى البروتستانتية ؛ وجناح يسارى يتألف ممن يسمون بالهيجليين الشبان وفيهم ثوريون وملاحدة لامعون ، ومن أبرزهم لودفيج فويرباخ وكارل ماركس . وقد أخذ ماركس عن هيجل اهتمامه بالتاريخ والتطور ، ولكنه زعم أن هيجل قد جعل الانسان يقف على رأسه كأنما الروح والأفكار أمور أساسية ؛ أما ماركس فقد وضع هيجل فى وضعه الصحيح ثانية بقوله ان العوامل المادية هى الأساسية ؛ فضلا عن ذلك « فلم يفعل الفلاسفة غير تفسير العالم على اختلاف فيما بينهم ، بينما المهم هو تغييره » .

وفى الدنمارك ، احتج كيركجارد على اللاهوتيين من أنصار هيجل فى بلاده ؛ وفى الوقت الذى استعار فيه الكثير من هيجل ، استنكر أية محاولة تتجاوز حدود الايمان ، أو حتى تحاول الاحاطة بالمسيحية اخاطة عقلية ، ويصر على أنها لامعقولة ومع ذلك ينبغى الايمان بها ؛ وكذلك استنكر أية محاولة للاحتواء داخل مذهب ما هربا من المشكلات التى تكتنف الوجود العينى الذاتى للانسان .

ولقد ازدهرت ، فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، دراسة تاريخ الفلسفة فى ألمانيا

أحرارا من حيث المبدأ على الأقل . ولكن بعض الترجمات الانجليزية تقحم كلمة « نقيض الموضوع » فى شتى المواضع للتعبير عن الكلمات التى تعنى حرفيا « الآخر » و « المقابل » ؛ ثم تجيء المصادر الشانوية فتؤكد تلك الأسطورة ، وهى أن هيجل يفسر كل شئ تفسيراً آلياً على أساس تلك التصورات الثلاثة التى هو فى حقيقة الأمر ينبذها .

وتتضمن « موسوعته » مذهب كلة فى صورة تخطيطية ؛ وهناك طبعة مختصرة من « منطق » أعيد ترتيبها إعادة طفيفة (تذكر أحيانا بأنها « منطق الأصغر ») وهى تحتوى على الجزء الأول ؛ ويتألف الجزء الثانى من فلسفته فى الطبيعة - وهى مقسمة الى الميكانيكا والفيزيكا والعلوم العضوية ؛ ومن فلسفته فى الروح يتألف الجزء الثالث والآخر . وتنقسم فلسفة الروح أيضا الى ثلاثة أجزاء ، وكل جزء من هذه الأجزاء ينقسم بدوره الى ثلاثة أجزاء فرعية ؛ غير أن هذه التقسيمات الثلاثية لا يمكن ردها الى الموضوع ، ونقيض الموضوع ، وما هو مركب منهما . وتشتمل الروح الذاتية على أبواب عن الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وعن فينومنولوجيا الزوج ، وعلم النفس ؛ ثم تأتى بعد ذلك الروح الموضوعية التى تتضمن أبوابا عن القانون ، وقواعد السلوك ، والحياة الأخلاقية . وأخيرا يصل المذهب كله الى ذروته فى فصل عن الروح المطلق ينقسم الى أبواب عن الفن ، ودين الوحي ، والفلسفة التى هى الذروة .

ويجىء البحث فى الدولة فى القسم الذى يتناول الحياة الأخلاقية ، بعد الأسرة والمجتمع المدنى ، والدولة تنتمى الى مجال الروح الموضوعية - أى الروح المتجسدة فى نظم اجتماعية - وهذا المجال كله هو الأساس الذى ينمو عليه الفن والدين والفلسفة ، « فاذا كان من الحق أن عظماء

الجامعات الألمانية » ، وبتز كل علاقة تربطه بهوسرل لأنه يهودى .

ولقد أثر جدل طويل عما اذا كانت فلسفة هيدجر تستتبع النازية بالضرورة ، والواقع أن النازية لا تلزم عن تلك الفلسفة بالضرورة ، غير أن براهينه المزيفة التى أوردها فى خطبة توليه لرياسة الجامعة هى من ذلك النوع الذى تزخر به طريقة المناقشة فى كتاباته الفلسفية الخاصة ؛ فبذلك النوع من المنطق ، أو بالأحرى انعدام المنطق ، الذى يميز مؤلفات هيدجر يستطيع المرء أن يثبت أى شئ .

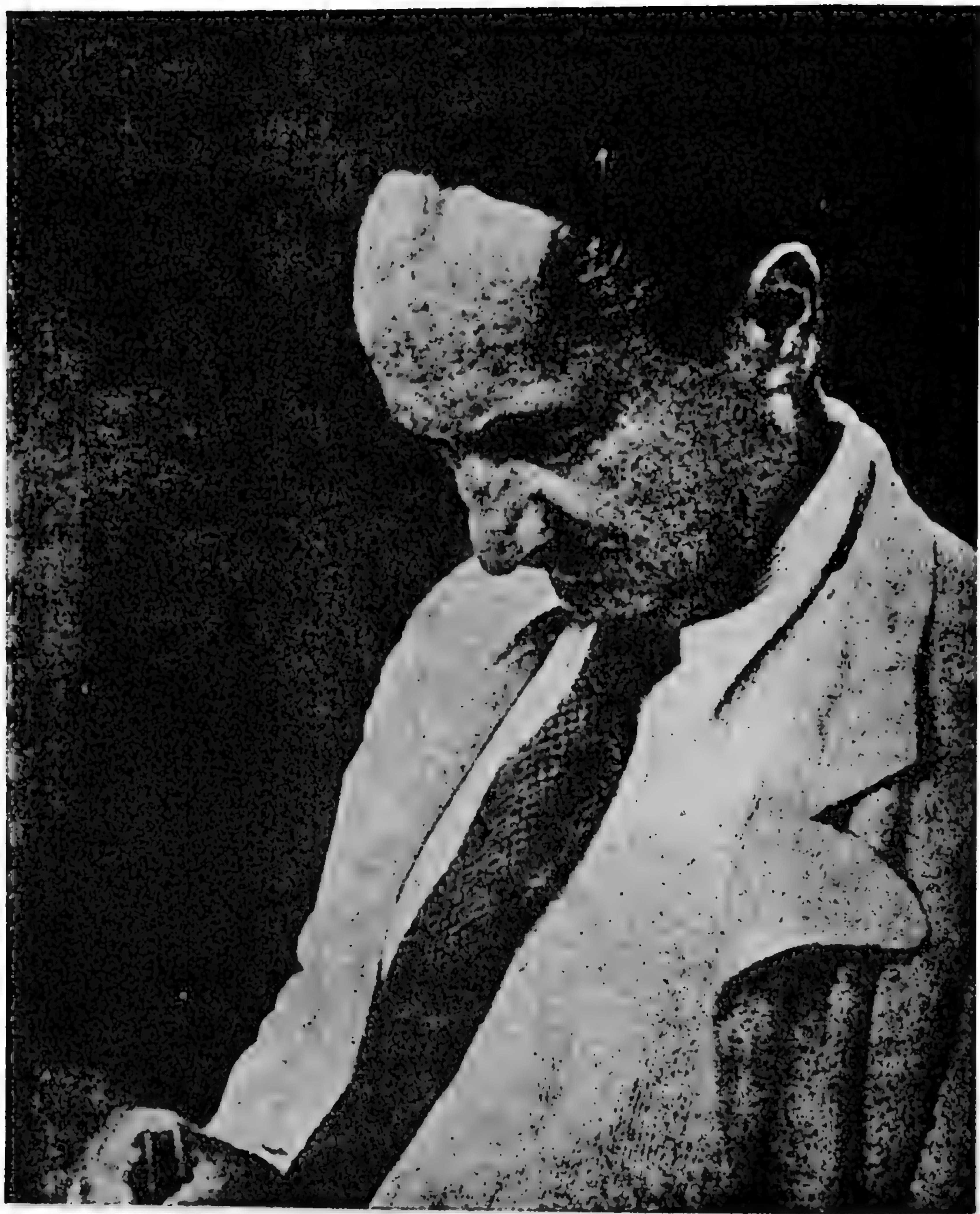
وكثيرون من المعجبين بهيدجر ينكرون مؤلفات أستاذهم الأخيرة التى ليست الا تأويلات - وخاصة للنتف الباقية - للفلاسفة قبل سقراط وهى تتسم باهتمام شبه صوفى بالوجود ؛ فهم يجدون أهميته متحققة فى «الوجود والزمان» ، وفى محاضرة قصيرة بعنوان : « ما الميتافيزيقا؟ » . وينكر هيدجر نفسه وجود مرحلتين فى تطوره ، ويزعم أن أعماله المبكرة قد أسىء فهمها فحسب ، فهو لم يكن وجوديا قط ، ولكنه كان مهتما بالوجود . وفى كتابه «الوجود والزمان» يدرس الوجود الانسانى باعتباره شكل الوجود الذى يعرفه الانسان معرفة أفضل من معرفته بالأشكال الأخرى ، ولكنه يصر دائما - وحتى عندئذ - على أن اهتمامه لم يكن أنثروبولوجيا أو نفسيا ، وإنما حاول أن يتخذ من الوجود الانسانى نافذة يطل منها على الوجود .

ومع أن هذا التفسير الذاتى قديبدو صحيحا ، إلا أنه من أبعد الأشياء عن الوضوح أن تفهم ظواهر مثل الهم والضمير والذنب والخوف والموت والعدم - تلك الظواهر التى يناقشها فى الوجود والزمان - فهما غير انسانية . ويتنظر المرء عبثا طيلة قراءته « للوجود والزمان » أن يجد ما يلقي ضوءا كافيا على هذه النقطة ؛ وحين ينتهى الكتاب

ازدهارا متزايدا فقضت على المحاولات الخلاقة ؛ غير أن أتباع هيجل من أمثال تسيلر واردمان وفيشر قد ظفرت لهم مؤلفاتهم فى تاريخ الفلسفة بشهرة عالمية . وفى ذلك الوقت نفسه انتقلت الهيجلية الى انجلترا ، وأثرت تأثيرا عميقا على ت . ه . جرين وب . بوزانكت وف . ه . برادلى وج . م . اى . ماكتجارت ، وعلى هؤلاء بدورهم تار ج . اى . مور وبرتراند رسل فى مستهل القرن العشرين . وفى الولايات المتحدة تمرد وليم جيمس على المثالية الهيجلية التى اعتنقها جوزيا رويس وعشرات من الفلاسفة الأقل من ذلك موهبة ؛ وكان جون ديوى هيجليا فى شبابه . وفى ايطاليا طور كروتشه التقليد الهيجلى . وفى فرنسا يعتمد جان بول سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » على هيجل اعتمادا كبيرا . وفيما عدا ذلك يدين التناول التاريخى للفن والدين والأدب بصورة لا تقل عما تدين بها الفلسفة ، بالكثير لهيجل ؛ وربما لم يكن لمفكر آخر منذ كانت - وربما استثنينا نيتشه - تأثير يمكن أن يقارن بتأثير هيجل .

هيدجر ، مارتن : (١٨٨٩ -) ،

فيلسوف ألماني ، يعد فى أوساط واسعة الانتشار الممثل الرئيسى للوجودية ، وإن يكن هو نفسه قد رفض هذه التسمية . ولد فى عام ١٨٨٩ غير بعيد عن فرايبورج التى درس فيها الفلسفة فيما بعد على يد أستاذه هوسرل . وفى كتاب هوسرل السنوى ظهر عمل هيدجر الرئيسى لأول مرة عام ١٩٢٧ وهو يحمل اهداء لهوسرل ، وهذا الكتاب هو « الوجود والزمان » . وعندما تولى هتلر زمام السلطة عام ١٩٣٣ ، قبل هيدجر منصب مدير جامعة فرايبورج ، ورحب بتولى هتلر السلطة باعتبار ذلك فجر عهد جديد ، وأثنى على إلغاء الحرية الأكاديمية (نشر خطابه الافتتاحى عن تصوره للجامعة الألمانية تحت عنوان « كفاح



هينجر ، مارتن (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶)



هيوم ، ديفيد (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶)

ذو العنوان الفرعى « النصف الأول » يتوقع المرء حلا لهذه المشكلة فى « الجزء الثانى » ، وهذا الجزء الثانى لم يظهر اطلاقا . ويقوم تأثير هيدجر الهائل - وعلى الأخص فى ألمانيا وفرنسا وبلجيكا - على شرح أعماله المبكرة ؛ وهى الأعمال التى ينكرها فى « الوجود والزمان » ذاته ، بيد أنه من العسير أن يكون لهذا الكتاب معنى بدون تلك الأعمال . وسواء فهمنا ملاحظاته فى « الوجود والزمان » فهما نفسيا أو بشريا ، فانها - فضلا عن ذلك - عرضة للارتباب الشديد فى دقتها ؛ أما ما جعل لهذا العمل ذلك التأثير الهائل رغم هذا كله ، فمن المحتمل أن يكون مزيجا من أربعة عوامل على الأقل : فان هيدجر قد تعرض لظواهر تكاد تكون ذات أهمية انسانية شاملة ، وكان الاهتمام بتلك الظواهر شديدا عقب الحرب ؛ ثم انه عرف كيف يناقش تلك المسائل بصراحة ظاهرية ، وبمصطلح تفصيلي أراح ضمائر الأكاديميين ؛ وأخيرا يعد هيدجر أستاذا فى إثارة النفوس ثم فى الإبقاء على شعور الارتقاب (عند القارئ) ، وربما كان هيدجر من الفلاسفة القلائل الذين تنطبق عليهم حكاية أندرسن الخرافية : « ثياب الامبراطور » .

هير ، وتشارد مرفين : (١٩١٩ -) ، انجليزى ، زميل بكلية باليول بجامعة أكسفورد؛ وخير ما يعرف به أنه فيلسوف أخلاقى ، وقلما لقي كتاب حديث عن الفلسفة الأخلاقية من الانتباه ما لقيه كتابه « لغة الأخلاق » (١٩٥٢) . يرى هير أن المهمة الأولى للفيلسوف الأخلاقى هى توضيح طبيعة الأحكام والحدود الأخلاقية ، ويعتقد أن الأحكام الأخلاقية تختلف عن الجمل الوصفية التى تقال عن العالم لا من حيث مادتها ، ولكن من حيث انها أقرب الى الأوامر منها الى الجمل الوصفية ؛ ووظيفتها الأولية هى أن تهدى الاختيار . وعلى هذا فبينما قولنا عن شيء ما انه أحمر معناه أننا نصف هذا الشيء ، فاننا حين نقول أن شيئا ما خير يكون المعنى أننا نوصى به

ونقدمه باعتباره موضوعا مناسباً للاختيار ، وإن كانت مثل هذه التوصية تتطلب تبريرا بالرجوع الى وصف الشيء الموصى به ، وأنها ليست تعبيراً جزافاً عن الذوق أو الانفعال .

ومن الملامح الجديرة بالذكر فى الكتاب إعادة تقريره لحجج مور بصورة نقدية ؛ أعنى حججه ضد النزعة الطبيعية فى الأخلاق ، ومحاولته بيان أن الجمل الأمرية والجمل الإشارية كلتاهما تخضعان للقواعد المنطقية على حد سواء .

هيوم ، ديفيد : (١٧١١ - ١٧٧٦) ، ولد فى اسكتلندة ، ولم يكن ما نطلق عليه الآن اسم فيلسوف محترف ، فلم يشغل أى منصب أكاديمى ، وإن يكن قد رشح نفسه ذات مرة (عام ١٧٤٥) لكرسى « الأخلاق والفلسفة الروحانية » بجامعة ادنبره دون أن يصاحبه التوفيق . وكان أدبيا ورجلا من رجال المجتمع ، كما كان - بدرجة أقل - رجلا يعنى بشئون الحياة الجارية . وكانت العاطفة المستبعدة به - كما يخبرنا بنفسه - هى حبه للشهرة الأدبية ، وقد حقق تلك الشهرة لنفسه فى أثناء حياته بمقالاته عن الأخلاق والموضوعات السياسية والاقتصادية وبمؤلفاته التاريخية . وكان المنصب المهم الوحيد الذى شغله هو منصب سكرتير السفارة البريطانية فى باريس (١٧٦٣ - ١٧٦٩) حيث أصبح قائما بالأعمال فيها لفترة قصيرة ، وصار شخصية مرموقة فى المجتمع الفرنسى . ومع أنه لم يعترف قط بالحاده ، وكان له أصدقاء من رجال الكنيسة المعتدلين ، إلا أنه كان بلا ريب شكاكاً وخصما لكافة الأديان المقرزة ، وقد ذاعت شهرته باعتباره « زنديقا » . وكان محبوبا من النساء ولا يستطيع أن يقاوم مفاتنهن ، ولكنه لم يتزوج قط . وكان له طبع لطيف ، لين العريكة ، اجتماعى ، لا يضر الريبة ، ويتحلى بالفضيلة ؛ واكتسب بفضل هذه الخصال الحميدة نوعا من الشعبية العجيبة فى أواخر حياته ، وذلك عندما أطلقت صديقه الأنسة

نأسى أورد اسم « شمسارغ القديس ديفيد »
على الشمارغ الذى شيده فيه هيوم منزله الجديد ،
والذى لم يكن قد سمي بعد ، وهو يتفرع من
ميدان القديس أندرو بادنبره ، فعرف الشمارغ
بهذا الاسم منذ ذلك الحين .

غير أن هيوم قد دامت له الشهرة باعتباره
فيلسوفاً ، وهو لم يكتسب هذه الشهرة الا
بممارسة فضائله الأشد صرامة . وقد أكمل
مؤلفه الفلسفى الأول «رسالة فى الطبيعة الانسانية»
(١٧٣٧) ، وكان حينذاك فى السادسة والعشرين
من عمره ، وجاء هذا الكتاب نتيجة لمجهود ذهنى
متواصل مرهق استغرق عشر سنوات ؛ وقد
ارتسمت فكرته فى ذهنه - على حد قوله - قبل
تخرجه من الكلية أى فى عام ١٧٢٦ على الأرجح ،
ثم وضع خطته قبل أن يبلغ الحادية والعشرين ،
والفه قبل أن يتم الخامسة والعشرين أى فى
عام ١٧٣٦ . وتنبأنا خطابه كيف كان فريسة
لنوبات متعاقبة من التفاؤل والقنوط ، ومن المرض
والشفاء ، خلال تلك الفترة .

وكان الهدف الذى يرمى اليه من كتابه
« رسالة » هدفا طموحا ، وهذا الهدف هو أن
يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعا ، تلك
الفلسفات التى كانت تبدو لهيوم قائمة على
افتراضات غير يقينية ، « ومعتمدة على الاختراع
أكثر من اعتمادها على التجربة » ؛ وذلك باقامة
الأسس لعلم تجريبى صحيح عن الطبيعة
الانسانية . وكانت الخطوة الأولى هى بحث الفهم
والانفعالات التى تعتمد عليها الأحكام والتصرفات
الانسانية جميعا ، ومن ضمنها الكشف العلمية
والمعتقدات الأخلاقية والنظم السياسية ، والفن
والأدب والتجارة ؛ « فليست هناك مسألة ذات
أهمية لا يندرج أمرها فى علم الانسان »
(« الرسالة » ، المقدمة) .

ويقول هيسوم أن العقل لا يتألف الا من
ادراكات حسية ، وهذه الادراكات من نوعين :
انطباعات وأفكار . والانطباعات هى ما نطلق عليه
اجمالا اسم الاحساسات والمشاعر والانفعالات ،
والأفكار هى ما نسميه بالخواطر العقلية ؛ الأولى
قوية مفعمة بالحياة ، والثانية ليست غير نسخ
باهتة من الأولى ، والواقع أن هيوم يتحدث
عنها أحيانا باسم « الصور الذهنية » .

والانطباعات نوعان : انطباعات الحس الأولية
وتنشأ فى الروح عن « علل مجهولة » ، وانطباعات
التفكير الثانوية التى تنشأ نتيجة لأفكارنا ؛ فالنفور
ينشأ مثلا عن فكرة الألم ، وهذه بدورها نسخة
لانطباع الألم الأولى .

والأفكار نوعان : بسيطة ومركبة ؛ الأفكار
البسيطة نسخ من الانطباعات البسيطة ، وهى
تشبه دائما انطباعات قد تأثرنا بها فعلا ومنها
اشتقاقها ؛ والأفكار المركبة مزيج من الأفكار
البسيطة ، ولا يتحتم أن تعكس - كما تعكس
المرآة - أى مزيج فعلى من الانطباعات (وإذا
فعلت ذلك ، وبشئ من النصوص ، كانت تذكرات) ،
وهكذا نستطيع أن نفكر فى التنين ، وفى أشياء
أخرى لم ندركها قط ادراكا حسيا . ولا يمكن
أن تكون لدينا فكرة بسيطة لا نستمدّها من
انطباع مناظر لها ، وأفكارنا المركبة جميعا تبنى
من أفكار أبسط مشتقة من الانطباعات ؛ ويقول
هيوم أن قولنا هذا لا يختلف عن قولنا بأن ليس
ثمة « أفكار فطرية » ؛ فافكارنا جميعا مستمدة
من التجربة ، وموضوعات أفكارنا مقصورة على
ما قد وقع لنا فى الخبرة أو ما نتصور أنه من
الممكن أن يقع لنا فيها بواسطة الخواص أو الشعور
الباطنى .

وقصد هيوم بكتابه « الرسالة » أن يضع
الأسس لعلم الانسان ، وهذا الكتاب ينقسم

وكان الهدف الذى يرمى اليه من كتابه
« رسالة » هدفا طموحا ، وهذا الهدف هو أن
يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعا ، تلك
الفلسفات التى كانت تبدو لهيوم قائمة على
افتراضات غير يقينية ، « ومعتمدة على الاختراع
أكثر من اعتمادها على التجربة » ؛ وذلك باقامة
الأسس لعلم تجريبى صحيح عن الطبيعة
الانسانية . وكانت الخطوة الأولى هى بحث الفهم
والانفعالات التى تعتمد عليها الأحكام والتصرفات
الانسانية جميعا ، ومن ضمنها الكشف العلمية
والمعتقدات الأخلاقية والنظم السياسية ، والفن
والأدب والتجارة ؛ « فليست هناك مسألة ذات
أهمية لا يندرج أمرها فى علم الانسان »
(« الرسالة » ، المقدمة) .

وقصد هيوم بكتابه « الرسالة » أن يضع
الأسس لعلم الانسان ، وهذا الكتاب ينقسم

ويعتقد هيوم أن تلك القضايا كلها واضحة بالتجربة ومعروفة بملاحظتنا لعقولنا ، فالملذهب التجريبي هو نفسه إحدى حقائق التجربة .

ومع أن الخيال قد يربط الأفكار كما يحلو له ، إلا أنه يميل عادة إلى الربط بين الأفكار التي تشابهت انطباعاتها ، أو تجاوزت في الزمان أو المكان ، أو ارتبطت فيما بينها ارتباط العلة بالعلول . وكان هيوم يعلق أهمية عظيمة على مبادئ الترابط هذه ؛ « فها هنا نوع من الجاذبية له من الآثار العجيبة في العالم العقلي ما للجاذبية في العالم الطبيعي ؛ وهو يكشف عن نفسه في صور كثيرة متعددة لا تقل في كثرتها وتعددتها عن الصور التي كشف فيها عن نفسه في العالم الطبيعي » (« رسالة » ج ١ ، فصل ١ ، فقرة ٤) و « هذه هي الروابط الوحيدة بين أفكارنا ، وهي بالنسبة لنا ، حقا ، ملاط الكون » (« الخلاصة ص ٣٢ »)

ومعنى كلمة ما - وفقا لهيوم - هو مجال الأفكار التي تترايط فيما بينها بالتشابه ، والتي تتداعى مع الكلمة بالتجاور ، أو بلغة صريحة أن معنى الكلمة هو جميع الموضوعات التي تشابه - تشابهها كافيا - تلك الموضوعات التي استمعنا في حضورها إلى تلك الكلمة وهي تستعمل ؛ وفهم كلمة ما هو تحريك تلك الترابطات .

أما الزمان والمكان فتكتنفهما الصعوبات ، إذ أنهما ليسا انطباعات أو مجموعات مترابطة من الانطباعات ؛ وكلاهما « طريقة » تظهر لنا فيها الانطباعات ، وتنعكس في طريقة ظهور الأفكار الناتجة ؛ فالزمان هو الطريقة التي تحدث بها الإدراكات الحسية كافة سواء بالتعاقب أو التآني ، والمكان هو الطريقة التي ترتب وفقا لها النقاط الملونة المحسوسة ، الواحدة إلى جانب الأخرى . ولما كان الحجم والمدة يعرفان على أساس الطريقة التي ترتب بها الإدراكات الحسية الموحدة ، فإن

هذه الإدراكات الأخيرة لا يمكن أن يكون لها هي نفسها حجم أو مدة ، وبالتالي فإنها بسيطة غير منقسمة . ولما لم تكن ثمة « أفكار » يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية ، فليست لدينا أية فكرة عن انقسام لا متناه . وبالتالي فإن مثل هذا الانقسام أمر من المحال تصوره مهما قال الرياضيون في ذلك .

ويتناول هيوم بالبحث بعد ذلك استخدامنا للأفكار في العمليات العقلية الاستدلالية (« الرسالة » ك ١ ، ج ٣) .

ويتألف الاستدلال العقلي في نظر هيوم من اكتشاف العلاقات ؛ وهذه العلاقات إما أن تكون « علاقات بين أفكار » تقيم لنا استنباطا برهانيا ، وتبين ما يمكن تعقله وما لا يمكن (وما لا يمكن تعقله هو الحالى من المعنى أو المتناقض مع نفسه) ؛ وإما أن تكون علاقات يحدث في الواقع أن ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض ، فكون الثلاثة نصف الستة ، والزوايا الداخلة في مثلث تعادل زاويتين قائمتين هي « علاقات بين أفكار » تتوقف على طبيعة الأفكار التي ترتبط بها بحيث لا يمكن أن نتصور تلك الأفكار وقد ترابطت على نحو آخر . أما كون الزئبق أثقل من الرصاص ، وكون عدد الكواكب تسعة ، فهذه أمور من الواقع كان من الممكن عقلا أن تجيء على نحو آخر . والأمور من أمور الواقع لا يقام عليه البرهان القاطع مادامنا نستطيع أن نتصور ما يضاده أو ما يناقضه بغير وقوعنا في تناقض أو لامعقولية ، ولا يمكن أن نقرر صدقه أو كذبه إلا بالرجوع إلى التجربة . ويقول هيوم إن المجال المهم الوحيد للاستدلال البرهاني هو الرياضة ، وبالتالي فإن الكتب التي لا تحتوى على براهين رياضية أو استدلالات تجريبية تتعلق بأمور الواقع - مثل معظم كتب الميتافيزيقا واللاهوت - هذه الكتب « لا يمكن أن

تشتمل شيئا غير السفسطة والوهم « و » أخرى بها أن تلقى في النار » .

ولكن ، اذا كان من غير الممكن البرهنة القاطعة على أمور الواقع ، فانه من الممكن استدلالها على سبيل الاحتمال ، وان هيوم لعل استعداد أن يعد أكمل دليل احتمالي « برهانا » . والعلاقة التي تقوم عليها تلك الاستدلالات (الاحتمالية) هي دائما علاقات العلة بالمعلول ؛ وليست هناك أية علاقة أخرى - في رأى هيوم - تمكنا من استنتاج وجود شيء ما لم نكن قد شاهدناه من وجود شيء شاهدناه ، فهذه العلاقة اذن ذات « نتيجة هائلة » ، والتفسير الذي يفسرها به هيوم هو أكثر السمات بروزا وأساسية في فلسفته .

ويصر هيوم على أنه لا القضية القائلة بأن لكل شيء سببا ، ولا أية قضية أخرى تحدد سببا بعينه لحادث بعينه ، أمر مما يمكن اثباته بالبرهان القاطع ؛ فمن الممكن أن نتصور قبلنا أن بعض الحوادث تحدث جزافا ، وأن أى شيء يمكن أن يسبب أى شيء . والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ما تنطوي عليه الطبيعة من نظام ، وتبين لنا أى الأسباب يتبعه أى المسببات .

ولكن كيف تعلمنا التجربة أن هذا الشيء « ا » هو سبب شيء آخر « ب » ؟ فكلنا يفترض أن السبب يسبق المسبب مباشرة وأنهما متلاصقان في المكان ، وهما سمتان يمكن أن نتحقق من صحتهما بانطباعاتنا الحسية ؛ بيد أن هناك سمة ثالثة لا يمكن أن نتحقق من صحتها على هذا النحو وهي أن المسبب يتبع السبب « بالضرورة » ؛ فهذه « الرابطة الضرورية » هي التي تمكنا من استنتاج الواحد من الآخر ، وهي ليست رابطة « منطقية » واضحة بذاتها أو يمكن اثباتها بالبرهان القاطع كنسب الأعداد ، فماذا تكون اذن ؟

وجواب هيوم على ذلك كالآتي : ان

الرابطة الضرورية التي نبحث عنها هي أساس الانتقال الاستدلالي من السبب الى المسبب ؛ فلننظر ما يمكن أن يكون في الحياة العامة أساسا لهذا الاستدلال ، فاذا وجدناه كان « هو » الرابطة الضرورية . ولن نبتعد كثيرا في بحثنا عنه ؛ فاذا كانت النار تصاحبها الحرارة دائما - على سبيل المثال - ولم تحدث أبدا نار لا تصاحبها الحرارة ، فاننا حين نشاهد نارا نستنتج وجود الحرارة ، ودونما صخب ترانا نطلق على الواحد اسم السبب ، وعلى الآخر اسم المسبب . « والرابطة الضرورية التي نشير اليها حين نقول ان النار تسبب الحرارة ، لا تتألف الا من تلك الحقيقة الواقعة وهي أن الحرارة قد أعقبت النار في الماضي ، وأنه لا يسعنا الا أن نتوقع حدوث ذلك مرة أخرى . وكلمة « لابد » التي تنطوي عليها الضرورة السببية انما تعبر عن استعدادنا لأن نستدل على هذا النحو ، وهو استعداد راجع الى الاطراد الذي خبرناه .

ويدرج هيوم هذا التفسير للاستدلال السببي تحت المبدأ العام لتداعي المعاني ؛ فرؤية النار انطباع يتداعي بالتشابه مع أفكار النيران التي شاهدناها في الماضي ، وكل من تلك الأفكار يتداعي بالتجاور مع فكرة الحرارة ؛ وهكذا يشير انطباع النار فكرة الحرارة فورا . ووضوح الانطباع ينقل نفسه نقلا جزئيا الى الفكرة المرتبطة به ، والتكرار المستمر للانتقال من الانطباع الى الفكرة المرتبطة به يضيف عليها سهولة العادة ، أو نوعا من الحتمية نشعر به ؛ وهاتان السمتان ، وهما وضوح الفكرة وانتظام دقات العادة ، تجعلان من الفكرة ما نطلق عليه اسم « اعتقاد » . واذا كان الاطراد في الحالات الماضية لم ينقطع ، وبالتالي كانت العادة ثامة وكاملة كان لدينا بذلك « اليقين » و « البرهان التجريبي » ؛ أما اذا كان الاطراد في الماضي أو كان تشابه الحالة الحاضرة مع الحالات الماضية ناقصا ، فان الاستدلال يكون غير يقيني ، وحينئذ نتحدث عن « الاحتمال » .

والى هنا حاول هيوم أن يضع نظرية بناءة للمعرفة ، وهى نظرية لا تسمى « شكية » الا من حيث هى تحاول تقويض ادعاءات الميتافيزيقيين واللاهوتيين التى يريدون بها البرهنة على أمور الواقع قبلها (مثل وجود الله ، أو كيف بدأ العالم) ، وادعاءات العلماء الطبيعيين فى اقامة البرهان على أن ما نعلمه عن الطبيعة هو علم يقينى قاطع ؛ أو لى تقديم تفسيرات عقلية « بعديا » . ونظرية هيوم تفتح الطريق لعلم وصفى اختبارى للانسان بحيث يلقى من الاحترام ما تلقاه العلوم الطبيعية .

بيد أن هيوم فى « الرسالة » (الكتاب الاول ، الجزء الرابع) ، حين يناقش طبيعة العقل والحواس غير المعصومة من الزلل ، وطبيعة الذهن ، فانه يصل الى نتائج شكية بحيث لا يمكن اقامة أى علم بالاعتماد عليها .

ويقصد هيوم من وراء حججه التى يسوقها ضد كفاءة العقل ، الى تأييد رأيه السابق بأن الاعتقاد حالة نفسية ترجع الى الغريزة والعادة ، ولا ترجع الى اتمام عملية منطقية؛ولو بلغت عملية التذليل العقلى نتيجتها المنطقية ، اذن لحطمت كل يقين عن أى شىء . ولما كان الاعتقاد أمرا حادثا بلا جدال ، فلا بد أنه راجع الى شىء آخر ؛ فهو طبيعى وليس منطقيا ، وان حجج الشكاك لتفشل فى الاقناع لا لأنها باطلة ولكن لأنها « مغالية ومصطنعة » ، وتحملنا بعيدا عن تجارب حياتنا العادية .

غير أن العلم الرضيع قد قذف به مع المياه المتخلفة عن حمام الميتافيزيقا ، كما يصرح هيوم فى الفصل اليائس الأخير من كتابه « الرسالة » (الجزء الاول) اذ يقول : « هل نضع اذن قاعدة عامة مؤداها ألا نقبل أبدا أى تفكير مذهب مفصل؟ وبهذه الطريقة نقضى على كل علم وفلسفة » .

وما كانت بهيوم حاجة الى اليأس ، ذلك

أن حججه التى ساقها على تحطيم العقل لذاته حجج مغالطة ؛ فقد نقوم مثلا بعملية حسابية وفقا للمبادئ الحسابية اليقينية ، ولكننا قد نرتكب فيها خطأ ، وعندئذ تكون لنتيجتنا تلك الدرجة من الاحتمال التى هى احتمال عدم ارتكابنا للخطأ ؛ بيد أننا فى تقديرنا لهذا الاحتمال قد نقع مرة أخرى فى الخطأ ، وينخفض احتمال نتيجتنا الأصلية الى احتمال عدم ارتكاب الخطأ الثانى ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية . وهذه العملية - وفقا لهيوم - تحيل الاحتمال فى نهاية الأمر الى صفر . والجواب هو أنه ليس هناك ما يسوغ ضرورة التناقص فى درجة الاحتمال ؛ فاحتمال الأرباح التى يمكن أن تجنيها شركة ما سنويا وفقا لما تدل عليه الحسابات ، يعادل احتمال عدم وجود خطأ فى دفاتر الحسابات ؛ غير أن احتمال صواب المراجعين فى اعتقادهم أنه لا وجود لأى خطأ ، قد يكون أكبر من الاحتمال الأصلى بأن الحسابات صحيحة .

وليس تفسير هيوم للادراك الحسى بأكثر من ذلك اقناعا ؛ فاذا كانت كل ادراكات الذهن انطباعات أو أفكارا ، فكيف تنشأ عن ذلك معرفة الأشياء الطبيعية ؟ ان انطباعات الحس ينالها الانقطاع ، وهى جزء من أنفسنا ، كما أنها تعتمد علينا . أما الأشياء الطبيعية فدائمة الوجود نسبيا ، ومتميزة منا ومستقلة عنا ؛ فهى لا تعرف اذن بالجلس وحده ، كما أنه لا يمكن استنتاجها بالسير من المسبب الى السبب ، اذ أننا لکن نعرف أن احساسا بعينه يرجع الى شىء ماضى بعينه ، فلا بد أن نكون قادرين على ملاحظة الطرفين منفصلا أحدهما عن الآخر ، وملاحظة الترابط الدائم بينهما أما كيف يمكننا أن نلاحظ الشىء المادى باعتباره متميزا عن الاحساس ، فهذا بالضبط هو الموضوع الذى نحن بصددده .

لا الحس اذن ولا العقل هما اللذان ينتجان اعتقادنا فى الأشياء المادية ؛ ويستنتج هيوم

أن هذا الافتراض لابد أن يكون ناشئاً عن الخيال ، فنحن مدفوعون « بميول » بعينها عجيبة للخيال ، ميول مختلفة تمام الاختلاف عن المبادئ الأصلية لتداعي المعاني تميل بنا عنوة الى تركيب صورة دائمة ومنتظمة نسبياً للعالم ، نملأ ما فيها من فجوات تكتنف السلاسل المتقطعة من الانطباعات التي نسميها جبلاً ونيراناً ، نملؤها بانطباعات وهمية لم تقع لنا في ادراكنا الحسى . وهذا « العالم » يزودنا بمادة الأبحاث العلية في العلم الطبيعي ، وهي أبحاث سرعان ما تقنعنا بأن الانطباعات وخصائصها المحسوسة ، مثل اللون والدفع ، إنما تتوقف توقفاً تاماً على ادراكنا الحسى لها ، ولا يمكن أن يكون لها وجود مستقل ؛ وبالتالى فإن العلم يقتضينا أن نقبل عالماً من الذرات التي لا خصائص لها على الإطلاق ، وهو عالم يتعذر على الخيال تصوره ، على حين يطلب الحس والخيال منا أن نقبل عالماً محالاً من الناحية العلمية ؛ فلا علاج لمثل هذا الموقف الا الإهمال وغض النظر ، وهما علاجان لسائر الشطحات الشكية الأخرى .

وبمثل هذا التفسير أيضاً يفسر هيوم العقل ؛ فلا شيء يمكن الكشف عنه غير الانطباعات والأفكار ، وهذه الانطباعات والأفكار أحداث كثيرة متميزة كأنها صور متعاقبة في عرض سينمائي ، بيد أنه لا وجود لشاشة أو لمتفرجين . فالادراكات الحسية يتصل بعضها ببعض بعلاقات التتالى والتماثل والعلية ، وليست هناك أية رابطة واقعية بينها غير ذلك . وما الذات غير مجرد اختلاق ؛ فهي خيط وهمي يمسك بالحُرُزات ، « وأنا لست الا حزمة من الادراكات الحسية » . ولكن من ذا الذى أو ما هو ذاك الذى يتخيل هذا الخيط ؟ وكيف تشعر السلاسل بوجودها المتسلسل ؟ ان هيوم لا يستطيع الاجابة ، « ويلوذ بما يتمتع به الشكاك من ميزة » ، ويقول ان السؤال بالتسبة اليه أصعب من أن يجاب عنه (« الرسالة » ، التذييل) .

وتنشأ المتناقضات التي تنطوى عليها تفسيرات هيوم للعقل وللادراك الحسى من نقطة البداية فى فلسفته ، أى من نظرية الانطباعات والأفكار . فهذه الانطباعات والأفكار التي يفترض هيوم أنها العناصر التي لا يمكن انكارها والتي تتألف منها التجربة ، ليست فى الواقع غير أجزاء وهمية من شبح ميتافيزيقى أطاح به هيوم نفسه ، وما هذا الشبح الا « الجوهر البسيط غير المنقسم وغير الجسمى » الذى لا يعى غير أفكاره الخاصة التي يقيم عليها تصرفاته الشبحية المنوعة من ادراك حسى واردة وحكم وشك . . الخ ؛ وهو الذى دسه ديكارت على الفلاسفة باعتباره العقل الانسانى . وقد رفض هيوم هذا الجوهر الشبح ، وما له من أفعال شبحية (« الرسالة » ، الكتاب ١ ، الجزء ٤ ، الفقرة ٥) ، ولكنه احتفظ « بالأفكار » أو « الادراكات الحسية » كما أثر أن يسميها ، وحاول أن يعيد بناء عالم الادراك الفطرى من عجائبها التلقائية . ويبدو أنه نجح فى تفسيره للعلية بحيلة بسيطة هي استبدال كلمة « شيء » بكلمة « انطباع » حيثما أحس أن الكلمة الأخيرة لا تؤدى أى معنى .

وقد نعترف بأن التجربة تزودنا بكل ما فى أفكارنا من مضمون ، وبكل ما نريده من دليل على عقائدنا . غير أن التجربة لا تتألف من الاحساسات والصور الذهنية التي تتعاقب فى الفراغ ويحاكي بعضها بعضاً ، بل انها تتألف من كائنات انسانية من لحم ودم تتعلم الادراك الحسى والتذكر والفهم ، وكيف يتصرف بعضها مع البعض الآخر ومع البيئة المادية ، وكيف تأخذ فى اعتبارها احساساتها وانفعالاتها ، وتستغل قدرتها على رؤية الأشياء « بعين العقل » . نعم ، ان هذه العمليات صعبة صعوبة يتعذر معها فهمها سواء من الناحية الفلسفية أو النفسية ؛ ولكن ينبغى أن تبدأ بأخذها كما نجدها ، لا بأن نفترض أننا لا نجد غير نقط ملونة موضوعة بطريقة

بعينها ، وتتراقص ثرائصا يتفق مع مصاحباتها من الأصوات والروائح والطعوم والمشاعر ، فان مثل هذا الافتراض لا يؤدي الا الى التشكك .

ومن حسن الحظ بالنسبة لشهرة هيوم أن المحتويات الرئيسية في كتابه - « رسالة » الكتاب الأول ، الجزء الثالث - مستقلة عن نظريته في الانطباعات والأفكار ؛ ذلك أن التفرقة بين علاقات الأفكار من جهة وأمور الواقع من جهة أخرى ، وادم قابلية الروابط السببية لأن يقام عليها برهان عقلي قاطع ، والطابع الاستقرائي لكل تفكير استدلالي يتصل بأمور الواقع ، وتحليل الضرورة الطبيعية تحليلًا يردّها الى ميل في فطرتنا نحو أن نتوقع ما قد تعلمنا من التجربة الماضية أن نتوقعه ، هذه الأمور جميعًا تقف بذاتها على قدميها ، ويبدو أنها ما برحت تنطوي على حقائق هامة .

وما قد أضافه هيوم الى الفلسفة الأخلاقية يساير عن كثب ما قد أضافه الى نظرية المعرفة ؛ فكما أنه قد ميز أمور الواقع من علاقات الأفكار ، فكذلك يميز الآن الأحكام الأخلاقية من كل منهما (أي من كل من أمور الواقع وعلاقات الأفكار) ؛ فالحكم الأخلاقي لا هو يقرر أن شيئًا ما لا يمكن تصوره على نحو مخالف ، ولا هو يقرر أن شيئًا ما هو الأمر الواقع فعلاً . وكما أن أمور الواقع لا يمكن استنتاجها من علاقات الأفكار ، فكذلك الأحكام الأخلاقية لا يمكن استنتاجها من احدهما (أي أمور الواقع وعلاقات الأفكار) . وكما يتوقف اكتشاف أمور الواقع على علاقات ذات رابطة ضرورية يبدو أنها موضوعية ولكنها في حقيقة أمرها ميول في فطرة العقل ، فكذلك تتوقف الأحكام الأخلاقية على الصواب والخطأ ، على الخير والشر ، التي يبدو أنها صفات موضوعية للأشخاص والأفعال ، ولكنها في الحقيقة هي ما يصادف عند صاحب الحكم من قبول ورفض ينبعان من ذات نفسه . وكما تتوقف استعداداتنا للتوقع على

تجربتنا للارتباطات المطردة ، فكذلك يتوقف الأمر في حالات القبول أو الرفض على تجربتنا الماضية للنتائج السارة أو المؤلمة . وكما أن مهمة العالم الطبيعي هي ترتيب توقعاتنا بوساطة أعم الاطرادات وأقواها أساسا ، فكذلك مهمة الأخلاقي هي تنسيق حالات القبول والرفض وفقا لما في أفعالنا وطبيعة أشخاصنا من ميول هي أعم الميول وأرسخها أساسا في تنمية السعادة الانسانية . وكما أن مهمة الباحث في نظرية المعرفة أن يصف الطرائق السيكولوجية التي بها يتكون الاعتقاد ، فكذلك مهمة الفيلسوف الأخلاقي أن يصف الطرائق السيكولوجية التي تقبل بها ونرفض ؛ والطرائق السيكولوجية التي يصفها هيوم في كلا المجالين على السواء إنما هي شطحات تبعد في كلتا الحالتين عن مبادئه الأساسية .

والمبدأ النفسى الرئيسى الذى يسعى هيوم الى تطبيقه على أوصافه كافة للسلوك الانسانى ولكل ما يقبله الانسان أو يرفضه ، هو مذهب اللذة . فلا شيء يؤثر فى الفعل الارادى غير اللذة والألم ؛ وقد يكون التأثير مباشرا ، كأن أسقط من يدى طبقا ساخنا لأنه يؤلم يدى ؛ أو غير مباشر ، كأن يمنعنى خوفى من الألم أن ألمس طبقا أعتقد أنه ساخن . وهذا يحدث لأن الخوف شعور كريبه (مؤلم) ؛ ولو لم تكن السخونة مؤلمة ، لما استطاع اعتقادى بأن الطبق ساخن أن يؤثر على تصرفاتى . والعقل لا يستطيع فى حد ذاته أن يؤثر على السلوك ، وهو لا يؤثر الا تأثيرا « غير مباشر » ، اما باكتشافه للوسائل التي تشيع فيها عاطفة ما (وتلك هي الانطباعات الثانوية السارة أو غير السارة) ، أو باكتشاف وجود شيء ما يثير مثل هذه العاطفة .

وهكذا نرى هيوم مزودا بدليلين ضد رأى السائد الذى يقول ان العقل وحده هو الذى يميز بين الخير والشر الأخلاقيين . الدليل الأول أن العقل وحده لا يستطيع أن يؤثر على السلوك وان استطاعت الأحكام الأخلاقية أن تؤثر فى

السلوك أحيانا ، وهذه الحجة قائمة على أساس نظريته النفسية . والدليل الثانى هو أن العقل اكتشاف للحق والباطل ، وهذان لا يكونان الا بالنسبة للعبارات التى نقولها عن أمور الواقع أو عن العلاقات الكائنة بين الأفكار . وما دامت الأحكام الأخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن علاقات الأفكار معا بحيث لا يمكن أن تستنتج منهما ، لم يكن فى استطاع العقل أن يحسم المسائل الأخلاقية . وهذه الحجة الثانية مستقلة عن نظريات هيوم النفسية ، وتقوم على ما يعتبر - فى رأى عدد كبير من المفكرين - الاضافة الأساسية التى أضافها هيوم الى علم الأخلاق ، وأعنى بها أن النقلة المنطقية مستحيلة مما هو « كائن » الى « ما ينبغى أن يكون » ، أو من الوصف الى التقييم .

والتزامات العدالة : كالوفاء بالوعود ، واحترام الملكية ، والولاء للدولة - تقيم صعوبات فى نظر هيوم ؛ اذ من المؤكد أن الأفعال الفردية التى تقتضيها لا تزيد دائما من سعادة الفاعل ، أو من سعادة كل من تتعلق بهم تلك الأفعال . وجواب هيوم هو أن تلك الالتزامات تقوم على مواضع اتفاقية لا يستطيع المجتمع أن يتماسك بدونها ، ولا يستطيع أن تؤدي وظيفتها اذا أيدها كل انسان أو لم يؤيدها كما يروق له فى المناسبات الخاصة . ان اهتمامنا المتعاطف بسعادة طويلة الأمد لآخواننا فى الإنسانية ، يخلق التزاما « أخلاقيا » بأن نكون عادلين (وليس هذا الالتزام ذا تأثير فى حد ذاته)؛ واهتمامنا بسعادتنا وسعادة أصدقائنا يفضى بنا الى اقامة نسق من القوانين والعقوبات من شأنه أن يخلق التزاما « طبيعيا » بأن تكون عادلين ، ولا يقصد هيوم « بالالتزام » غير نوع من الدافع فحسب .

وهذا التفسير يعين هيوم على اقامة الحجة القوية ضد نظرية « العقد الاجتماعى »

للاللتزام السياسى ، وأن يقدم اقتراحا قيما عن طبيعية الوعود . وما دامت العقود (أى تبادل الوعود) والحكومات ليست غير وسائل نافعة تدين بقوتها الالزامية لما تنطوى عليه من منفعة فقط ، فمن العبث أن نقيم الواحد منها على الآخر بمعزل عن تلك الحقيقة ، وهى أن العقد الاجتماعى ليس فى واقع الأمر غير أسطورة . فليس الوعد مجرد النطق بقول لغوى ، أو أداء فعل ذهنى يخلق بوساطته من العدم كيان ميتافيزيقى اسمه « الالتزام » ؛ بل ان هو الا تشغيل جهاز مواضعة اجتماعية مؤداها أننى لو قلت « اننى أعد بكذا » ولم أفعل ما وعدت به ، أصبحت وفقا للعرف الجارى شخصا غير موثوق به ؛ وهنا نجد بذور النظرية الحديثة الهامة عن الاستعمال « الأدائى » للغة .

وجدير بالملاحظة هنا أن نزاهة الاستحسان الأخلاقى الصادق - فى نظر هيوم - يقوم على التعاطف (المشاركة الوجدانية) ؛ فهو وحده الذى يثير فىنا الاهتمام بسعادة آخواننا فى الإنسانية عامة . ويعترف هيوم بأن التعاطف دافع واهن أشد الوهن ، وأن المبادئ الأخلاقية انما تتحكم فى نوازعنا الأنانية عن طريق الضمانات التى تملئها علينا المصلحة الذاتية ؛ وقد تتساءل حينئذ لماذا تبدو لنا الفضيلة والرذيلة على مثل تلك الأهمية العظمى بغض النظر عما تلقاه كل منهما أحيانا من مثوبة أو عقاب ؟

واجابة هيوم طريفة ولكنها ليست مقنعة ؛ فلو أننا رضينا أو سخطنا وفقا لمصالحنا الشخصية وللموقف الذى نكون فيه ، جاءت أحكامنا متغيرة ومتعارضة مع أحكام الآخرين . وبإدراك ما ينطوى عليه ذلك من «عسر» ، وبالبحث عن عملة ثابتة ومشتركة لتقييم الكائنات الإنسانية - اذا صح هذا التعبير - فلن نجد ما هو أنسب من التعاطف ، ذلك الايثار الوديع الذى يؤثر به السعادة لأى شخص ما دامت بقية الظروف

متساوية في حالتى سعادته وعدم سعادته • ولهذا نسأل عن أية سمة انسانية أو أى نظام من النظم الاجتماعية ، هل يرجح له بصفة عامة أن يزيد في المدى البعيد من اسعاد كل من يؤثر عليه ؟ ان مشاعر القبول أو الرفض التى نعانيها من خلال التعاطف - بعد أن نسأل هذا السؤال - هى التى ينبغى أن تعبر عنها المصطلحات الأخلاقية •

خاتمة : من العسير أن يقال عن هيوم انه قد نجح في ارساء الأسس لعلم تجريبي عن الطبيعة الانسانية ؛ فليس بين مبادئه الهامة التى يدافع عنها ما هو قائم على أساس التجارب العملية ، فهى لا تستند الى الكشف عن وقائع جديدة ، بل تحتكم الى ما نعرفه كلنا فعلا ؛ فقد تعلمنا جميعا كيف نميز الروابط السببية من المصادفات ، وكيف نقدر درجة احتمال الوقوع ، وكيف نسوق البراهين ونتابعها ونضع الأحكام الأخلاقية على اعتبارات عامة غير متحيزة ؛ وما من أحد في الحياة الجارية يتطلع الى استثناءات للحقائق الرياضية في عالم التجربة ، أو يحاول أن يستبق بالتفكير المجرد حكم التجربة على مسائل الواقع استباقا كليا • وربما لم يكن بهذا الوضوح أن أحدا في الحياة الجارية لا يوافق على ما يزيد من الشقاء أو يرفض ما يخفف منه ، بيد أنه من الممكن أن يقال ان أشياء كثيرة قد عرف عنها أنها شر مؤكدة نتيجة للشقاء الناجم عنها ، وأنه ما من حكم أخلاقي قد أمكن تبريره الا بالاستناد الى مبدأ أخلاقي ما ، على أن هذا المبدأ اما أن يكون هو نفسه مفتقرا الى ما يسوغه أو يكون موضعا للنزاع •

وما أداه لنا هيوم هو أنه بين لنا كيف نحاول على الأقل أن نصف في وضوح كيف نفعل أشياء بعينها نعلم جيدا كيف نفعلها في سياقات مألوفة ، ومن ثم أوضح أننا في السياقات غير المألوفة قد لا نفعل حقا تلك الأشياء وان كنا نعتقد أننا نفعلها • وان الفيلسوف الميتافيزيقي

الذى يزعم أنه يفكر بالعقل في أصل الكون أو خلود الروح ، ليبدو كأنما هو يفعل ما يفعله من يفكر بالعقل في نشأة (مدينة) ستونهنج أو في تبخر الماء • والحق أنه لا يفعل ذلك ، وانما هو في الواقع يفعل أشياء تعلمنا جميعا « ألا » نفعلها في الظروف المألوفة •

لقد كان محالا - بعد هيوم - على من فهم فلسفته (أى فلسفة هيوم) أن يسير في الميتافيزيقا على النحو القديم. ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بهيوم جيريemy بنتام وثمانوئيل كانت ؛ فقد قال بنتام - أول فلاسفة المدرسة النفية الانجليزية - ان الغشاوة قد سقطت عن عينيه حين قرأ هيوم • واعترف كانت بأن هيوم كان أول من أيقظه من سباته الدوجماتيقي ؛ ويعد كثير من مبادئ كانت الهامة ، وخاصة تفسيراته للمكان والزمان ، للعلية والجوهر ، للحقائق الضرورية ، للهوية الشخصية والعقل العمل بمثابة اجابات - سواء أكانت ضمنية أم صريحة - على مشكلات أثارها هيوم •

أما فيما يتعلق بعلم الطبيعة الانسانية ، فانه على الرغم من أن هيوم لم يسهم فيه بنصيب فقد أوضح أن التفكير المنطقي والحكم الأخلاقي مناشط يمكن وصفها كالمنشئ وسلوك الحيوان سواء بسوء ، وأنها مادامت كذلك فهى قابلة للبحث العلمى • والمؤسف حقا أنه بعد أن رأى أن الانسان جزء من الطبيعة، حاول ادراج فلسفته تحت مبدأ الانطباعات والأفكار ، ذلك المبدأ الذى ينتمى الى تصور مضاد تماما عن الانسان ؛ وأن غرامه الشاذ بمفارقات التشكك قد جعله يستمرىء المتناقضات الناتجة عن ذلك بدلا من أن يحاول مخلصا حل هذه المتناقضات •

هيوول ، وليم : (١٧٩٤ - ١٨٦٦) ، فيلسوف بريطاني تخرج في كلية ترينتى بجامعة كيمبردج ، وأمضى بقية حياته زميلا في الكلية ثم

أصبح أستاذاً في عام ١٨٤١ ، وانتخب زميلاً بالجمعية الملكية في عام ١٨٢٠ ، وقد كان أستاذاً لعلم المعادن ١٨٢٨ - ٣٢ ، وأستاذاً للفلسفة الأخلاقية ١٨٣٨ - ٥٥ .

كان هيوول رائداً في دراسة المنهج العلمي مؤكداً أهمية الاستقراء في ذلك المنهج ، ولكنه مساهمة لقبوله العام للفلسفة الكانتية ، نظر إلى « الخطوة الغامضة » التي تنتقل بها من ملاحظة الوقائع الجزئية إلى اكتشاف المبادئ العامة التي تربط تلك الوقائع الجزئية بعضها ببعض ، أقول انه نظر إلى هذه الخطوة على أنها معتمدة على أفكار صاغها الفهم . ومعنى هذا الكلام أنه من أجل وضع نظرية علمية لا يكفي مجرد جمع الوقائع ، وإنما الضروري هو « الربط الحقيقي للوقائع عن طريق مفهوم يكون صحيحاً وملائماً » . والواقع أن هيوول هنا - وفي مواضع أخرى - إنما يصف منهج الاستنباط الذي يبدأ من فرض نظري، فتراه يقول مثلاً ان « النجاح فيما يبدو يتحقق بوضعنا لعدة فروض نتحسس بها الموقف لنختار منها ما هو صحيح » ؛ وهذا التأكيد على قيمة الفرض في العلم هو الاضافة الباقية التي أضافها هيوول ، وهي اضافة أدت مباشرة إلى الاختلاف مع ج. س. مل ، اذ ذهب هيوول إلى أن صياغة الفرض الشارح هي نفسها الاستقراء ، ولما كانت الوقائع المراد شرحها يمكن عندئذ أن تستنبط من الفرض فإن الاستقراء والاستنباط ليسا نوعين مختلفين من الاستدلال كما رأى مل ، بل ان كلا منهما هو الآخر على نحو معكوس ؛ « فالاستنباط يبرر بالحساب ما قد حدسه الاستقراء حدساً موفقاً » . ولم يكن الاختلاف بين هيوول ومل حقيقياً ، ذلك لأن هيوول كان مهتماً بمنهج الاكتشاف في العلم ؛ ولا شك في أنه كان على النهج الصواب فيما يتعلق بذلك ، بينما كان مل معنياً أساساً بمنطق الاستقراء من حيث انه طريقة برهان أو « عملية تحليل » تتدرج من مقدمات جزئية وتنتهي عادة إلى نتيجة عامة .

ظهرت آراء هيوول في الاستقراء والمنهج العلمي في كتابه « فلسفة العلوم الاستقرائية » ؛ وهي آراء اعتمد فيها على الذخيرة الضخمة من المعلومات التي أوردها في كتابه الباكر عن « التاريخ » ، ذلك الكتاب الذي بدونه لم يكن مل باعترافه ليستطيع كتابة الأجزاء - من كتابه في « المنطق » - التي يعالج فيها الاستقراء ويهاجم كتاب هيوول الذي ظهر بعد كتاب « التاريخ » . وكذلك ألف هيوول في الفلسفة الأخلاقية والرياضية وكان في كليهما من الحدسيين ، وفي كليهما اختار مل أن يهاجمه متهما إياه بأنه إنما يجعل الفلسفة كلها بمثابة تأييد « لأية آراء قد تم ثبوتها » . والواقع أن هيوول كان العماد لكل نظام استتب في أي ميدان من الميادين .

ولعل هيوول أن يكون أعلم رجل في العصر الفيكتوري الأول حيث ذاعت شهرته ، ومع ذلك فكتبه الضخمة قليلاً ما تقرأ اليوم ؛ إلا أنه باعتباره فيلسوفاً للعلم يستحق من العناية أكثر مما يستحقه مل .

(و)

واحدية : هي أية نظرية تقول بوجود جوهر واحد فحسب ، أو « عالم » واحد ؛ أو أن الواقع الخارجي « واحد » بمعنى ما ، أي أنه لا يتغير ولا ينقسم ولا يتمايز . فمثلاً المذهبان المتعارضان القائل أحدهما بأن « كل شيء عقلي » والقائل ثانيهما ان « كل شيء مادي » هما الا صورتان فجتان للتعبير عن الواحدية ، وكلاهما يعارض الذوق الفطري في قوله بالثنائية المؤلفة من العقل والمادة . وقد اخترع هذه اللفظة س . فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) ، وأطلقها على هاتين النظريتين وحدهما ، وهما أحق بأن يطلق عليهما **الثنائية والمادية** على التوالي . وأطلقت فيما بعد أيضاً على نظرية الهوية المطلقة التي يعتنقها

واحد على الأقل دون المعانى الأخرى . ويحتاج المعنى المناسب لكلمة « الواحدية » الى أن يتضح دائما من السياق ؛ غير أنه في كل شكل من أشكاله يعد أسمى تعبير عن الاحكام الميتافيزيقى .

واقعى : انظر بصفة خاصة الميتافيزيقا ، والمذهب الواقعى ، والكليات ، وبرادلى .

وجود : انظر ميتافيزيقا ، ووجودية ، وواقعية ، ومثالية ، وواحدية ، وثنائية .

الوجودية : اسم لاتجاه أو نزعة ظهرت في تاريخ الفلسفة ، ونستطيع أن نميز فيها الملامح الآتية :

(١) تنطوى هذه النزعة دائما على عدااء للنظر المجرد الذى يطمس ما فى الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد ؛ وقد يتخذ هذا العدااء صورة التحليل الذاتى العميق - كما هى الحال فى « اعترافات » أوغسطين - أو قد يأتى كما هى الحال فى « خواطر » باسكال - فى صورة الاصرار على أن دعوى المنهج الرياضى فى العلوم المضبوطة بأنه منهج كامل شامل للمعرفة الانسانية ، هى دعوى تحتل المنازعة دفاعا عن نظرة أخرى - أكثر مرونة وأقل صرامة - للأساليب المتنوعة المختلفة التى يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والانسانية . ويطالب ايتيين جليسن بأدراج الأكوينى فى زمرة الوجوديين بسبب اصراره على أولوية الوجود على الماهية ، بينما يرى أن التقليد الماهوى الذى وضعه أفلاطون يؤكد أولوية الماهية على الوجود ؛ وأن جليسن ليأخذ بهذا الرأى رغم تلك الصلة التى ما ينفكون يكتبونها بين الاتجاهات الوجودية فى الفلسفة وبين اهتمام سقراط بعلم الأخلاق ، اذ يميزه من التأمل فى النظام الكونى .

وان هذه اللمحة التاريخية الموجزة لتشير الى أن الوجودية اسم لنزعة ، أكثر منها اسما لمجموعة محددة من المبادئ .

شيلنج وهيجل ، ومؤدباها أن العقل والمادة لا يرد أحدهما الى الآخر ، بل يرد كلاهما الى جوهر مشترك واحد ، هما بالنسبة اليه تحولات ظاهرية (قارن هذه النظرية بنظرية « الواحدية المحايدة » لوليم جيمس ، ولرسل فى وقت من الأوقات) . ولم تلبث هذه اللفظة أن استخدمت فيما بعد استخداما واسعا ، فأطلقت على أية نظرية تحاول تفسير الظواهر بردها الى مبدأ واحد ؛ ولم تعارض حينئذ الثنائية وحدها ، بل عارضت التعددية كذلك فى كثير من الأحيان ، تلك التعددية التى من أمثلتها نزعة رسل الذرية المنطقية ، التى أطلق عليها أيضا اسم « التعددية المطلقة » . ونتيجة لتلك الاستعمالات الكثيرة أحاط بالكلمة غموض يلزمها ؛ على أنه لابد للمرء أن يميز بين واحدية « الجوهر » وواحدية « الصفات » ؛ فالأولى هى الرأى القائل (١) بأن تعدد الجواهر تعددا ظاهرا إنما يرجع الى حالات أو ظواهر مختلفة لجوهر واحد كان هو الله أو الطبيعة عند سبينوزا مثلا ، وكان هو المطلق عند برادلى . أما الواحدية الوصفية - من ناحية أخرى - فهى الرأى القائل بأنه أيا كان عدد الجواهر فانها فى النهاية من نوع واحد ، أى أنه لا وجود لغير مجال واحد للوجود . ويستطيع المرء أن يميز أيضا من تلك الآراء المطلقة واحدية « جزئية » أى تلك القائلة (٣) بأنه فى داخل أى مجال للوجود (أيا كان عدد تلك المجالات) ، فهناك جوهر واحد فحسب . وهذه الأشكال المتنوعة من الواحدية لا تقوم معا ولا تسقط معا ، بل اعتنق بعضها وترك البعض الآخر لأسباب تحتاج الى مناقشات طويلة ، فمثلا اعتنق سبينوزا (١) وبالتالي (٣) ، غير أنه رفض (٢) فى سبيل الأخذ بعدد لامتناه من الأصول الأولية ؛ بينما رفض ديكارت (١) و (٢) ، ولكنه قبل (٣) داخل المجال المادى ، ورفض ليبنتز (١) و (٣) ، ولكنه تقبل (٢) على أساس أن المونادات جميعا أرواح ؛ وهكذا نجد أن كل مفكر من هؤلاء المفكرين قد تقبل الواحدية بمعنى

(٢) هنالك تقارب بين عمل الفيلسوف الأخلاقي وعمل الروائي أو الكاتب المسرحي ؛ ولقد أبرز الفكر الوجودي الحديث هذا الجانب ، اذ رأينا رجالا مثل سارتر ومارسل قد امتازوا من حيث هم أدباء ومؤلفون للمسرح كما امتازوا من حيث هم فلاسفة في آن واحد . ويستطيع المرء أن يميز اليوم في هذا التقارب استمرارا بين التفلسف الوجودي ، وبين النقد الذي وجهه مذهب الظواهر الى الأخلاق الصورية التي أخذ بها كانت على النحو الذي نجده في كتابات ماكس شيلر ؛ اذ يقف الوجودي دائما - بما يتصف به من تحيز للجزئي والعيني - وقفة المتحفز ضد أية محاولة كمحاولة كانت التي أراد بها التماس مبدأ كلي تندرج تحته الأفعال الأخلاقية جميعا ، على حين ترى الفيلسوف الوجودي عاطفا بعض العطف على مذهب كانت في أولوية العقل العملي على العقل النظري .

(٣) الفكر الوجودي عميق التدين أحيانا - كما هي الحال عند كيركجارد - وأحيانا ملحد الحادا صريحا - كما هي الحال عند جان بول سارتر - بيد أننا نستطيع أن نميز في الاتحاد الوجودي نغمة دينية تكاد تستولى عليه ، فهي تختلف كل الاختلاف عن تلك النغمة التي يتردد صداها عند التجريبيين الأنجلو سكسونيين في رفضهم للاتجاهات الدينية ، وهي نغمة قريبة من التي نجدها في رجال عصر الاستنارة . وهكذا نرى أن رواية « الطاعون » لألبير كامى - وهي الرواية التي بغير شك قد أعانت كاتبها على الفوز بجائزة نوبل في الأدب - تتم عن اشتعال فكرة بمشكلة القداسة حين تصطبغ بالاحاد ، وتشيع فيها نغمات دينية خافتة لأمرائها فيها ، وإن يكن في ذلك من الغرابة ما فيه .

(٤) لقد عد كيركجارد نفسه واضعا لفلسفة ولاهوت اصلاحيين ، وهما قبل كل شيء تصحيح لنزعة هيكل الجدلية العقلية وتأويلها الفلسفي للدين المسيحي . ولنا أن نقول ان الفلاسفة

المحترفين سيجدون دائما في كتابات المفكرين الوجوديين معينا لهم على تعديل النماذج المحددة الضيقة التي توضع للانسان في فكره وفي فعله ؛ ويمكن أن نشير في هذا الصدد - على سبيل المثال الذي ينسج كثيرون على منواله - الى تقدير فتجنشمتين « لاعترافات » أوغسطين وقصص ليو تولستوى ؛ فان خيال الباحث العلمى ليتسع أفقه اذا ما تذكر ما في حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيرا ما يستعين في ذلك بالنظرات الثاقبة التي يصادفها في كتابات الوجوديين المستفيضة ، والتي قد تجيء في غير اتزان أحيانا .

وانه لخير لنا أن نلتمس تأثير الوجودية على اللاهوت المعاصر في مؤلفات بول تلتش ورودف بلتمان ، من أن نلتمسه في مؤلفات كارل بارت ؛ وكتاب هذا الأخير الذي صدر مبكرا بعنوان «رسالة الى أهل روما» يدين بشيء كثير لأفلاطون، كما يدين لكيركجارد ودستويفسكى ؛ وكتابه الضخم « جمود الكنيستيين » مدين لأنسلم - وكان بارت قد نشر عن كتاب أنسلم « العظة » مقالا ممتازا عام ١٩٣٠ - بأكثر مما هو مدين به للمفكرين الوجوديين ، حتى لقد عرف أتباع مدرسته باتهامهم لهؤلاء الذين يصطنعون منهج الجدل الوجودي في اللاهوت ، بأنهم يحافظون حتى اليوم على التركة المفجعة التي خلفها أوغسطين باستغراقه في ذاته .

وزدم ، (آرثر) جون تيرنس ديجن : (١٩٠٤ -) فيلسوف بريطاني ، وأستاذ الفلسفة بجامعة كيمبردج ، وزميل بكلية ترينتي ؛ وعلى الرغم من أن مؤلفاته تتناول عددا كبيرا من أنواع الموضوعات ، الا أنها مطردة المنهج اطرادا واضحا ؛ فهو في هذا المنهج يتبع في أغلب الأحيان صياغة أي حكم فلسفي بأن يفرض نقيضه تماما ليرى ماذا عسى أن يترتب على ذلك من نتائج ، وحتى بازاء إحدى أفكاره الرئيسية التي يقول فيها ان العبارات الفلسفية ما هي الا توصيات لفظية ، نراه على أتم استعداد لأن يقول بالنقيض

موريس ، و ١٠ ج ٠ اير ٠ وفي الجماعة الأصلية عدد لا يستهان به من الأعضاء لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم ، بل منهم الرياضى والفيزيقي وعالم الاجتماع ، غير أنهم يشتركون جميعا فى اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم ، وفى استيائهم المشترك من الميتافيزيقا الأكاديمية التى كانت سائدة حينذاك فى ألمانيا وأوربا الوسطى ٠ وقد كان منطقهم - من الناحية التاريخية - هو منطق فريجه ورسيل ، بينما لا تدين « وضعيتهم » لكونت بالقدر الذى تدين به « للوضعية الجديدة » التى وضعها هاخ وبوانكاريه ، ولنسبية أينشتين العامة ؛ وعن طريق هؤلاء الى كارل بيرسون ، وجون ستيوارت مل ، وكتاب عصر التنوير ، والتجريبيين البريطانيين الأول (وبالأخص هيوم) ، ومهما يكن من أمر ، فإن التأثير القوي المباشر يرجع الى فتجنشتين الذى ، وإن لم يكن عضوا فى الجماعة ، إلا أنه تعرف على بعض أعضائها ، والذى كانت «رسالته المنطقية الفلسفية» (١٩٢١)ظهيرا لكثير من مناقشاتهما ، كما كان أيضا كتاب شليك « المعرفة العامة » (١٩١٨ - ١٩٢٥) ، وكتاب كارناب « البناء المنطقي للعالم » (١٩٢٨) ٠

وبعد بضعة أعوام من الوجود المنحصر فى نفسه وغير الواعى بذاته نسبيا ، تكونت الجماعة رسميا عام ١٩٢٩ باسم «حلقة فيينا» ، وقد اختير هذا الاسم - الذى يرجع الفضل فيه الى نويراث - لارتباطاته اللطيفة بالغابات ، والفالسات ، واللطائف المحلية الأخرى ٠ وصدر بيان يصحبه ثبت بالمراجع تحت رعاية هيئة من أعضاء الحلقة المسماة « باتحاد ارنست هاخ » ، وعقد مؤتمر فى براج ، وابتاعت الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» عام ١٩٣٠ ، وسميت اسما جديدا هو «المعرفة» ، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ؛ وأعانت هذه الصحيفة جماعة فيينا على اقامة الصلة والمحافظة عليها بين عدد متزايد من المتعاطفين معها

اذ بهذه الطريقة تتضح مواضع الشبه ومواضع الخلاف كلاهما فى أقوال الفلاسفة وغيرهم ، وبذلك تكشف الفلسفة عن منطق الأنواع المختلفة من العبارات ٠ ويدين وزدم بالدين الكبير الى فتجنشتين ، وليس أقل جوانب هذا الدين رفضه للميتافيزيقا التقليدية بالنظر الى أنها تتكلم عن موجودات غريبة ، ومع ذلك فهو لا ينفى عن الميتافيزيقا كل قيمتها لأنها تعبر عن عدم رضانا باستعمالنا اللغوى المألوف حيث يتضمن ذلك اما الآراء المتعارضة أو لا شئ على الإطلاق ٠ ويقول وزدم ان هذا التضارب الذى من هذا القبيل هو الذى يوضح الأمور ، وهو يقارنه بضروب الشك الموسوس عند المرضى بالعصاب ، وهو شك له هدفه كذلك ؛ والحق أن للفلسفة قيمة علاجية فى تخليصها إيانا مما يتعاورنا من حيرة ، فهى شبيهة من بعض الوجوه بالتحليل النفسى ٠

الوضعية المنطقية : اسم أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا ٠ ويستخدم هذا الاسم فى كثير من الأحيان بمعنى غامض مهوش بصدد الحديث عن الفلسفة التحليلية عامة ، والأفضل أن يقتصر استخدامه للدلالة على معناه الأصلى ، حين يكون مرادفا لما يسمى بالتجريبية « المنطقية » أو « العملية » أو « المتسقة » ٠

نشأت جماعة فيينا فى أوائل العشرينات من هذا القرن بوصفها جماعة للمناقشة غير رسمية بجماعة فيينا يرأسها مورتنس شليك ، ومن أعضائها البارزين رودلف كارناب ، وأوتونويراث ، وفردريك وايتمان ، وفيليب فرانك ، وهانزهان ، وهربرت فايجل ، وفكتور كرافت ، وفيلكس كاوفمان ، وكورت جودل ٠ وثمة أعضاء آخرون ، أقل أو أكثر بعدا فى المكان أو الزمان أو الرأى ، منهم هانز رايشنباخ ، وكارل همبل ، وكارل منجر ، ورتشارد فون ميزس ، وكارل بوبر ، ويورجن يورجنسن ، وتشيسارلس ٠ و

فى بريطانيا والولايات المتحدة وأوربا الشمالية .
وعقدت مؤتمرات أخرى باسم « وحدة العلم »
فى كونجسبرج (١٩٣٠) وبراج (١٩٣٤) ،
وباريس (١٩٣٥ و ١٩٣٧) وكوبنهاجن (١٩٣٦) ،
وكيمبردج بانجلترا (١٩٣٨) وكيمبردج
بمساكنوستس (١٩٣٩) . ومن مشروعات الجماعة
نشر عدة سلاسل من الكتب والأبحاث ، ولعل
أبعدها طموحا مشروع نوبرات - الذى لم يتم
بعد - لنشر « موسوعة عالمية للعلم الموجد » .

وقد صاحب هذا التوسع فى أوجه النشاط
شئ من فقدان لذاتية الجماعة التى تميزها من
غيرها من الجماعات ، فما أن أتى منتصف العقد
الرابع من القرن حتى كانت الوضعية المنطقية قد
انتشرت فعلا فى حركة أوسع وأشد غموضا ،
هى حركة التجريبية المنطقية . فانتهدت اجتماعات
« جماعة فيينا » الأصلية انتهاء مباحث عام ١٩٣٦
أثر حادث اغتيال شليك ، ولم يلبث انحلالها
أن تمت حلقاته نتيجة لضغط الحوادث فى أوربا ،
اذ نفى معظم أعضائها الى بريطانيا أو الولايات
المتحدة . وقد بقى الكثيرون ومات بعضهم هناك ،
أما الباقون فمنهم شخصيات عاملة بارزة مثل
كارناب وفايجل ، غير أنهما لم يعودا يؤلفان
جماعة محددة ؛ وربما كان الأثر المتخلف من
الحركة فى أقوى حالاته فى الولايات المتحدة ،
حيث ما برح قائما هناك معهد لوحدة العلم .
ولم تعد الآراء التى كانت تشيع لها الحركة
صراحة تثير كثيرا من النزاع فى أى مكان آخر ،
وان يكن الكثير من مثلها العليا ما فتىء فعلا فى
الفلسفة التحليلية المعاصرة .

وكان الوضعيون المناطقة يدعون الفلاسفة
الى أن يتفقوا فيما بينهم اتفاقا شبه - مملئ ،
وكانوا بادئ ذى بدء أقرب الى تطبيقه ، على
الأقل ، فيما بينهم اقترابا يثير الدهشة . فمن
الممكن اذن ، بغض النظر عن بعض الاختلافات
الفنية فيما بينهم ، أن تنسب اليهم وجهة نظر

جماعية وان يكن فى ذلك شئ من الترخص .
وقد أشرنا الى السمات الرئيسية لوجهة النظر
هذه اشارة موجزة ، وهذه السمات هى التجريبية
المتطرفة ، تؤيدها مصادر المنطق الحديث ، ويخفف
من غلوائها احتراء - من الممكن أن يكون مبالغا
فيه - لما أثر العلم الحديث وقدراته . ومن سماتها
أيضا رفض متطرف للميتافيزيقا على أسس
منطقية ، لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها
فحسب ، بل على أنها خالية من المعنى ؛ وتضييق
لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على الغاء
مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة
المستعملة فى وضع تلك المشكلات ، وثمة هدف
أكثر ايجابية هو تحليل مصطلح العلوم وتوحيده ،
بارجاعه الى مصدر مشترك فى لغة الفيزيقا .

والتجريبية هى النزعة القائلة بأن كل معرفة
مستمدة فى نهاية الأمر من الخبرة ؛ وهى تنطوى
- كما وضعها هيوم - على الزعم السيكلوجى بأن
الأفكار جميعا نسخ مباشرة أو غير مباشرة من
الانطباعات الحسية ، ومن هذا تستخلص النتيجة
بأن المعرفة اما أن تكون معرفة بالعلاقات الداخلية
بين الأفكار (كما هى الحال فى الرياضيات) ، أو
أن مشارها فى نهاية الأمر هو مضمون الانطباعات
الحسية (« الواقع والوجود ») ؛ أو ان لم تكن
هذا ولا ذاك ، فأحرى بها أن تلقى فى النار
باعتبارها « سفسطة وهما » . وقد بدأت
الوضعية المنطقية - حين اتبعت فتجنشتين -
باعتناقها وجها أشد انصياعا للمنطق فى هذه
الوجهة من النظر ، فذهبت الى أنه من الممكن أن
تنحل الخبرة الى مقوماتها الأخيرة ، ألا وهى
الملاحظات الحسية المباشرة التى لا سبيل الى
اصلاحها والتى يتألف منها عالم الملاحظ . وهذا
البناء الذى يتبدى على هذا النحو انما ينعكس فى
اللغة ، ويمكن أن نبين - على وجه أدق - بوساطة
التحليل المنطقى أن القضايا التى تعبر عن المعرفة
يمكن أن تنحل هى الأخرى الى قضايا أولية ،

بحيث تقابل كل قضية منها الفقرات الفعلية أو الممكنة من الخبرة الحسية مقابلة واحدة بواحدة .
والعلاقة بين القضايا المركبة والقضايا الأولية هي « دالة الصدق » ، من حيث ان صدق القضية المركبة لا يتوقف الا على صدق عناصرها البسيطة أو كذبها ؛ وليست المسألة اضافة أية زيادة ، وانما هي ببساطة مسألة درجة أعظم من التقييد المنطقي . نعم لا شيء يضاف ، لان قضايا المنطق والرياضة لا تعنى الا بتنظيم العلاقات الصورية بين الرموز ، وهي لا تقول شيئا - في حد ذاتها - عن العالم ، كما أنها تخلو من المضمون .
ووظيفتها أن تقرّر التعادلات وعلاقات الاشتقاق بين القضايا الأخرى ، وهي ان كانت صادقة فهي بالضرورة كذلك ، فليس هذا الا لأنها « تحصيل حاصل » ، فهي صادقة بالتعريف ، أو ان شئنا استخدام المصطلح القديم ، هي قضايا تحليلية . ومن هذا يلزم مباشرة - كما رأى هيوم - أنه لا أمل في قيام ميتافيزيقا استنباطية ؛ اذ ما دام المنطق فارغا ، فان معالجة المعطيات التجريبية لا يمكن أن نتوقع منها أن تفضى الى ما وراء الخبرة ، ويتبقى أن نثبت أن قضايا الميتافيزيقا هي قضايا خالية من المعنى بالمعنى الحرفي لهذه العبارة .

والصدق - وفقا للرأى السابق - اما أن يكون صوريا واما فعليا ، ويتألف في الحالة الأخيرة من التقابل المباشر بين القضايا الأولية والمعطيات الحسية ، أو من التقابل (الضمني) في التركيب بالاضافة الى حدوث الخبرات الحسية المناسبة ، وذلك على مستوى أكثر تعقيدا . والقضية لا يكون لها معنى الا اذا أمكن - من حيث المبدأ - أن تكون صادقة أو كاذبة ؛ ومن ثم فان فئة القضايا ذات المعنى يمكن تقسيمها تقسيما كاملا لا يتبقى منه شيء - الى القضايا التي يمكن تقرير صدقها أو كذبها على أسس صورية (في المنطق والرياضة) ، والقضايا التي تؤكد الخبرة الحسية - أو يمكن أن تؤكد - صدقها (أو كذبها) فعلا . ويعبر

الشعار التالي عن المبدأ المتضمن في هذا تعبيراً فجاً ، ألا وهو : « ان معنى قضية ما هو طريقة التحقق من صدقها أو كذبها » ؛ وثمة صياغة أكثر رؤية وان تكن أقل حسماً ، وهي أنه يكون لقضية ما معنى اذا نانت الخبرة الحسية كافية لتقرير صدقها .

ومن الواضح أن « قضايا » الميتافيزيقا واللاهوت ليست صورية ، مادامت تدعى أنها تنبئ عن مسائل نتجاوز خبرة العادية ؛ ومع ذلك فان رجال الميتافيزيقا لا يعالجون الوقائع المانوفة ، ومن هذا يبدو أنه ما من بيئة تجريبية يمكن أن تساعد على تأكيد نتائجهم أو تفنيدها .
وما دامت أقوالهم لا يمكن وضعها على محك الخبرة ، فهي ليست بذات مضمون واقعي كما أنها ليست صورية ، ولهذا ينبغي أن تعد (بهذا المعنى الاصطلاحي الى حد ما) ، « خالية من المعنى » أو « لا معنى لها » ؛ وان شئنا الدقة ، فانها ليست حقاً قضايا على الإطلاق . وينطبق هذا الكلام نفسه على « أشباه القضايا » التي ترد في نظرية المعرفة والأخلاق ، من حيث أنها تشير الى « الأشياء في ذاتها » أو الى « قيم موجودة وجوداً عقلياً » ، ولا يمكن ردها الى تقارير فعلية عن سيكولوجية الحكم الادراكي أو الأخلاقي من جهة ، أو الى التحليل المنطقي للغة التي تصاغ فيها تلك الأحكام من جهة أخرى . وقد كان من نتائج مثل هذا التحليل الدعوى القائلة بأن الأحكام الأخلاقية لا تقرّر وقائع أخلاقية ، وانما تعبر عن عواطف المتكلم ، وربما حرضت الآخرين على مشاطرته تلك العواطف . ويمكن أن يقال أيضاً ان الأقوال الميتافيزيقية تصنع هذا فتنتقل اليها عاطفة شاعرية أو « موقفاً ممكناً من الحياة » ، والاعتراض الذي يوجه الى هذه الأقوال هو أنها تفعل ذلك متظاهرة بمظهر مضلل ، اذ تبدو وكأنها تنقل اليها معلومات عن واقعة تتجاوز الحس .

فاذا كانت كل القضايا الصورية تنتسب الى

المنطق ، وكل قضايا الواقع تنتمى بمعنى واسع - الى العلوم التجريبية ، فانه من العسير العثور على مأوى تلوذ به قضايا الفلسفة ومن ضمنها طبعاً مبدأ التحقق نفسه . وحين واجه فتجنشتين هذه الصعوبة ، كان على استعداد لوصم حججه الخاصة المؤدية الى هذه الغاية على أنها « بغير معنى » ، ولو أنها تتميز بطابع توضيحي هام . ولما لم تكن الوضعية المنطقية قادرة على قبول هذه المفارقة، فقد استعادت للاعتراف بشرعية التحليل الذى أصبح على هذا النحو هو كل ما يضطلع به الفلاسفة ؛ فالفلسفة ليست نظرية علمية ، بل هى فاعلية مؤداها التوضيح المنطقى للتصورات العقلية وللقضايا والنظريات الخاصة بالعلم التجريبى . وكذلك فهم مبدأ التحقق على أنه تعريف أو وصفة أو معيار للمعنى ، لا على أنه جملة تقريرية تحتمل الصدق أو الكذب .

وللمطابقة البسيطة بين المعنى وطريقة التحقق نتائج كثيرة لا تخلو من غرابة وبعد عن الاحتمال ؛ وان الكتابات التى تبسط الوضعية المنطقية لشديدة الاهتمام بهذه المشكلة حتى لقد أدت محاولات مواجهتها الى الاختلافات الأخيرة التى وقعت داخل المدرسة ، فاليها تعزى تلك الاختلافات الى حد كبير . والصعوبات باختصار هى أن المبدأ يبدو أنه يشوه أو ينكر معنى كثير من القضايا المقبولة فى العلم والحياة اليومية ، وأن تصوره للمعنى خاص على أية حال ولا يمكن نقله الى الآخرين ، كما أنه يختلف من ملاحظ الى آخر .

فالقضايا التاريخية - على سبيل المثال - لا يمكن التحقق منها مباشرة بالرجوع الى الحوادث، ولا بد من تفسيرها على أنها تنبؤات بما عسانا أن نجده لو راجعنا المدونات التاريخية فى لحظة مستقبلية . الخ . وهكذا يؤخذ مضمون مثل هذه القضايا على أنه هو البيئة غير المباشرة على صدقها ؛ ولا توجد أية وسيلة للتمييز بين عبارة

مستقلة عن الملاحظة وبين عبارة حاضرة ، مادام منهج التحقق منهما واحدا . والقضايا العامة - مثل القوانين الطبيعية . الخ - هى أيضاً مما لا يقبل التحقق من حيث المبدأ ، مادامت أية سلسلة متناهية من الملاحظات لا تكفى لضمان صدقها . وثمة مصاعب مماثلة تكتنف العبارات التى تقال عن الأشياء المادية ، وهى الأشياء التى يتطلب التحقق منها - فى حدود الملاحظات الحسية المباشرة - سلاسل لامتناهية من مثل تلك الخبرات لتكتملها . وبدلاً من أن ينعت المنطقة الوضعيون هذه القضايا بأنها لا معنى لها ، بادروا الى اعلان أن القضايا من هذا النوع ليست حقاً قضايا على الإطلاق ، بل مجرد توجيهات لاجراء الملاحظات ؛ أو تراهم يقولون أحياناً انها فروض قابلة للاثبات (أو للتكذيب كما قال بعضهم) عن طريق الخبرة ، فهى الى هذا الحد تكون مشروعة بالنسبة الى العلم . (يمكن أن تكذب التعميمات تكديماً قاطعاً بملاحظة واحدة ، وقد توضع - وفقاً لهذا الاختيار - فى مرتبة القضايا بمعنى هذه الكلمة الصحيح ؛ غير أن تفنيد دعوى جزئية ، بأن نس واحدة على الأقل كانت ص ، يتطلب حينذاك احصاء كاملاً ، كما كانت الحال من قبل) .

ولتجنب تلك التعقيدات ، اقترح بعض الكتاب (وعلى الأخص اير) التفرقة بين الصور « القوية » و « الضعيفة » من مبدأ التحقق . وطبقاً لهذا الرأى الأخير ؛ ليس من اللازم أن تكون القضية قابلة للتحقق بصورة قاطعة ، ويقبل معناها قبولاً كافياً اذا كانت هناك ملاحظات حسية « متعلقة » بصدقها أو كذبها . وكان القصد من هذه الصيغة انكار المعنى على القضايا الميتافيزيقية ، والتسليم به للتقريرات التجريبية من ذلك النوع المذكور آنفاً ؛ بيد أنها متهاونة أشد التهاون من هذه الناحية - كما تم الاعتراف بذلك بعدئذ - مادام أى ميتافيزيقى يجد من ضميره وإزعاء يمنعه

من أن يقرر بأن ملاحظات الحس متعلقة - الى درجة ما - بتأملاته؛ فحاولت الصيغ المتأخرة للمبدأ علاج هذا العيب ، غير أنها تورطت في مصاعب أخرى أشد فنية . ومع زيادة التعقيد ، ازداد اتخاذها لمظهر التحايل المرتجل لاستبعاد فئة من الجمل التقريرية كانت مبعدة بالفعل ، بدلا من أن تكون في حد ذاتها علة استبعادها .

وتنشأ مشكلات أخرى من الدور الهام جدا المخصص للخبرة الحسية في عملية التحقق ؛ ولما كان مثل هذه الخبرة أمرا خاصا بالنسبة للملاحظ بحكم الضرورة ، فقد يبدو أن القضايا لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة اليه الا اذا كان من الممكن التعبير عنها من حيث المبدأ في حدود ما هو في متناول خبرته المباشرة . وكتاب كارناب « البناء المنطقي للعالم » ، محاولة تفصيلية للقيام بإعادة البناء هذه ، أعنى بناء التفكير العلمى والتجريبي من داخل القيود الحاصرة التى تفرضها علينا مصطلحات « متمركزة حول الذات » ، على ان الانحصار فى الذات الذى تتضمنه هذه العملية هو انحصار منهجى فحسب ، مادام الهدف هو الرد النظرى للتصورات العقلية ، والقضايا وحدها ، لا للوقائع ؛ بيد أن الشك يبقى قائما فى كيف يكون التفاهم ممكنا اذا سلمنا بهذه الافتراضات ، أو كيف يمكن التحقق من معطيات العلوم تحققا تشترك فيه الذوات التى يجرى بينها التفاهم . وقد انقسمت الوضعية المنطقية انقسامات عدة حول هذه المسألة ؛ والرأى الأكثر رسوخا والذى عرضه شليك خاصة ، هو أن « بنية » الخبرة عند فرد ما يمكن توصيلها الى الآخرين ومقارنتها ببنية خبرات الغير ، وان كان لابد أن يظل مضمونها مستحيلا على مثل ذلك التوصيل حتى بالنسبة للملاحظ نفسه . أما الحزب الأكثر تطرفا والذى يتزعمه نويرات وكارناب فانه لا يرضى بشئ من هذه النكسة الى الميتافيزيقا ، ويؤثر ضمان موضوعية العلم حتى ولو كلفه ذلك التخلي عن أسسه الحسية المفترضة ؛ فأنصاره

يذهبون الى أن الفروض العلمية انما تختبر صحتها بردها لا الى الاحساسات الخاصة غير القابلة للتحقق لدى الملاحظ ، بل بردها الى الوقائع التى يلاحظها الناس عامة . فالعلم لايعنى بحياة الملاحظ العقلية، والاشارات التى تشير اليها ليست بذات معنى ، أما أفعال الملاحظ الاخبارية وحالاته الجثمانية وسلوكه العام ، فمسألة أخرى اذ يمكن مراجعتها علانية وتسجيلها ؛ وهذه الأفعال أو بالأحرى هذه التسجيلات ، هى التى تؤلف « البروتوكول » أو المعطيات الأولية للنظرة العلمية . وهذه الدعوى التى تذهب اليها النزعة الفيزيقية تشبه النزعة السلوكية شيئا وثيقا ، ولكنها تختلف عنها فى أنها لا تنكر وقائع الحياة العقلية صراحة ، ولا ترددها الى وقائع السلوك الجثمانى . ومضمونها - على الأصح - هو أن التقارير التى توضع فى لغة علم النفس الاستبطانى يمكن أن تستبدل بها صوريا تقارير تقال بلغة الفيزيقا ، وهذه التقارير الأخيرة وحدها هى التى ينتفع بها العلم ؛ وان هذه لدعوى تثير اختلافا فى الرأى بغير شك ، غير أن تدليلات النزعة الثنائية التقليدية لا تفندها .

وثمة دعوى أخرى من هذا النوع ، ولكنها أبعد مدى وترتبط خاصة بنويرات ، ألا وهى أن جميع العلوم تعتمد فى نهاية الأمر على « بروتوكولات » مرتكزة على الأشياء والعمليات الفيزيقية ، ومن ثم يمكن التعبير عن كافة التقارير التجريبية بلغة الفيزيقا . وقد تكون للعلوم الجزئية قوانينها الخاصة - وهذه مسألة تجريبية - غير أن التصورات المستخدمة فيها يمكن أن تعرف كلها بالمصطلح الفيزيقي الذى يؤلف من ثم لغة مشتركة للعالم كله ؛ وهذا هو الأساس النظرى لحملة نويرات القوية من أجل « وحدة العلم » .

ولقد مضى الى أبعد من ذلك كارناب ونويرات - بانسحابهما من النزعة التجريبية -

تخليه عن هذه النظرية وعودته الى موافقة مشروطة على أن الجمل يمكن أن « تواجه » بالوقائع .

على أن هذه التحولات الظاهرية أقل أساسية مما قد يبدو ، لا سيما إذا أخذنا في اعتبارنا آراء كارناب الأخرى ؛ ذلك أن كثيرا من نشاطه - بوصفه منطقيا - قد كرسه لتحويل البناء الداخلي للغة (وأعني طرائق البناء اللغوية) الى « بناء صوري » ، كما حول هلبرت وأتباعه الرياضة الى بناء صوري بمعالجتهم قضاياها على أنها علامات على الورق لا معنى لها ، وبأبحاثهم فى القواعد التى تتم عليها التشكيلات المؤلفة منها (فى « ما وراء اللغة ») . ويستوعب كتاب كارناب عن « البناء المنطقى للغة » قواعد النحو اللغوية ، أى قواعد تكوين الجمل التى على أساسها تتألف الجمل من مفردات اللغة ؛ كما يستوعب القواعد المنطقية أو قواعد التحويل التى على أساسها تشتق الجمل صوريا الواحدة من الأخرى . وانه ليهتم اهتماما كبيرا بتصنيف ثلاثى للجمل : جمل بنائية ، وهى التى تشير الى كلمات أو الى جمل أخرى ، ويقال عنها انها تنتمى الى « الطريقة الصورية للكلام » ؛ وجمل تجريبية أو جمل تشير الى أشياء ، وهى الجمل التى تتناول الأشياء وأمور الواقع ؛ وهناك أيضا فئة ثالثة من الجمل هى « جمل أشباه الأشياء » ، وهى الجمل التى « يبدو » أنها عن الأشياء (كما نقول عن منضدة « انها » شئ) بينما هى فى الواقع - أو يمكن ترجمتها الى جمل - عن كلمات (فيقال ان « المنضدة » كلمة عن شئ) ، ويقال عن هذه انها تندرج تحت « الطريقة المادية للكلام » . والغرض الرئيسى من هذه التمييزات فى السياق الحالى هو أن نتمكن من التدليل على أن معظم قضايا الفلسفة الميتافيزيقية - ان لم تكن كلها - وأعنى فقط تلك القضايا التى يرجى انقازها (من عملية حذف الميتافيزيقا) ، وهى القضايا التى يبدو أنها تشير الى وجود كيانات مجردة أو الى منزلتها من الوجود

بنظريتهما الفيزيقية هذه ، وذلك حين اقترحا الاستغناء عن نظرية الصدق على أساس التطابق (بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى) . نعم ، ان التوازي بين اللغة والواقع سمة جوهرية الا أنها مشوبة بصبغة ميتافيزيقية نلمسها فى نظرية فتجنشتين عن المعنى ، اذ يبين هو نفسه أن العلاقة اللالغوية المتضمنة فى عملية التطابق لا يمكن التعبير عنها بما تملكه اللغة من وسائل ؛ وكذلك انتهى بحث شليك « عما لا يمكن اصلاحه » وعن الأسس الأولية (البروتوكولات) التى يمكن التحقق منها مباشرة ، أقول ان هذا البحث قد انتهى هو أيضا الى مالا يمكن التعبير عنه . ومع ذلك فانه من اليسير التخلص من هذه المشكلة ؛ فالتقريرات اللفظية لا تقارن - كما ألح بعضهم - لا بالوقائع الخارجية ، بل بتقريرات لفظية مثلها . وينبغى أن توصف المعرفة - تبعا لذلك - على أنها نسق من التقريرات اللفظية التى يؤيد بعضها بعضا ، فاذا ما قبلت تقريرات أخرى جديدة على أنها صادقة ، فانما تقبل اذا وجد أنها متسقة مع تلك التى تم قبولها من قبل . وهكذا يصبح الاعتقاد بمجموعة من القضايا « الأساسية » التى تقوم عليها المعرفة اعتقادا عقيما ؛ وليست الأسس الأولية (البروتوكولات) المطلوبة غير مجموعة منتقاة من القضايا الداخلة فى صميم الموضوع ومستمدة من النسق المقرر ، وفى هذه الحالة يكون الاتساق هو معيار الصدق . والصعوبة - طبعا - هى معرفة أى نسق هو النسق الصحيح ، ذلك أنه من الممكن قيام عدد كبير من الأنساق ، وبعضها كاذب بلا شك ، ما دام اتساقها الداخلى لا يمنعها من أن تكون غير متسقة بعضها مع بعض . وقد كان اعلان الثقة الذى أعلنه كارناب بأن يكون النسق المعين مقبولا اذا ما تأيد بأسس أولية مقبولة من رجال العلم المعترف بهم ، أقول ان ذلك من كارناب قد فهم على أنه ابتكاس ان لم يكن اعترافا بالهزيمة ؛ وانه لفهم سرعان ما أكد

كالكليات مثلا ، هذه القضايا هي في الواقع جمل تختص بطريقة البناء اللغوي اذ هي خاصة بطريقة استخدام الالفاظ ، لكنها سيقَّت في الطريقة المادية للكلام على صورة مضللة ؛ وهكذا تصبح الفلسفة هي البناء المنطقي للغة ، أو هي بحث في اللغة على مستوى عال . وتتكشف المنازعات الفلسفية التي طال عليها الأمد ، مثل النزاع بين المثالية والمادية ، تتكشف هذه المنازعات حين تترجم الى الطريقة الصورية على أنها نزاع على اختيار اتفاقى بين « لغات » بديلة ، أكثر من أن يكون نزاعا حول حقائق مفارقة بحكم طبيعتها ، أو حول حقائق ذات أهمية .

ومن هنا كان انتقال الوضعية المنطقية السريع ، بل المستهين ، من مصطلح النزعة الحسية شبه - المثالية ، الى النزعة الفيزيقية شبه - المادية وهما نزعتان لا يكون الحسم في اختيار احدهما الا مسألة اتفاق منهجى لا مسألة تغيير جوهرى في الاعتقاد ؛ ومن هنا أيضا كان الحافز الى حذف العنصر الخاص بالسيمية - وهو الجانب الخاص بالاشارة الى الواقعة الخارجية - حذفه من مفهومي الصدق والمعنى ، وادخال مجال اللغة كله تحت سقف واحد من البحث في بنية اللغة ذاتها . وأفضى انهيار هذا الموقف بكارناب منذ ذلك الحين بأن يحول انتباهه الى المجال السيمى نفسه ، غير أن اضافاته في هذا الموضوع لا تكاد تنتمى الى أدب الوضعية المنطقية .

واذا كانت الوضعية المنطقية لم تعد في مرتبة الفلسفة الشائعة ، فسبب ذلك يرجع فى معظمه الى أن تناولها للغة يبدو الآن متزمنا ونظريا . بغير داع ، وتبين أن افتراضاتها قد أسرفت فى البساطة أكثر مما يجوز لها ، ومناهجها شديدة التفصيل لكى تتناول فى نجاح اللغات « الطبيعية » فى مجراها الذى ينقصه الأحكام الصورى ؛ فاذا ما حصرنا أنفسنا فى تحليل اللغات النموذجية المصطنعة وحدها أدى ذلك الى تضيق فوائده

النتائج أيضا . فلو غرضنا النظر عما قد اضافته الوضعية المنطقية من اضافات لها قيمتها فى الميادين الفنية نسبيا ، وأعنى ميادين الاستقواء والاحتمال ومناهج العلوم ، فإن التراث الرئيسى لهذه المدرسة هو تركيز الاهتمام على مشكلة المعنى ، واقامة معايير ذات صرامة منطقية وطرائق تعبير فيها الوضوح والخلو من الخطابية ، وهو تراث قد أصبح منذ ذلك الحين مطمحا منشودا . ويمكن أن يقال عن هجومها على الميتافيزيقا - وإن لم يكن قاطعا تماما - أنه خفف من غلواء متحمسيها الباقين وهذب من أساليبهم وأصلح فهمهم ؛ على أن تأثير هذا النزاع لم يستنفذ بأى حال من الأحوال ، فما برح على نظرية المعرفة وعلم الأخلاق أن يتعلما منه شيئا ، وما زالت أصداؤه مسموعة بوضوح فى اللاهوت الفلسفى الحديث .

وليم الأوكامى : (؟ - ١٣٤٧) ،

فيلسوف اسكولائى انجليزى ، وراهب من الرهبان ؛ بدأ يحاضر فى جامعة أكسفورد حاملا لاجازة البكالوريوس فى حوالى عام ١٣١٨ ، وحيث أنه لم يظفر باجازة الماجستير (الأستاذية) فقد أصبح معروفا لدى أتباعه بأنه « المبتدئ الموقر » . وفى عام ١٣٢٤ استدعى الى أفنيون بتوجيه من مدير جامعته ليرد على أوجه النقد الموجهة الى آرائه أمام « مجلس بابوى » ، وبعد أن أمضى هناك أربع سنوات لاذ بالإمبراطور لويس البافارى بعد أن أعلن لويس هذا خلع البابا يوجنا الثانى والعشرين ببضعة أسابيع ؛ ومنذ ذلك الحين حتى وفاته جعل أوكام قلمه فى خدمة الامبراطورية . ومات فى ميونخ بينما كانت مفاوضات التوفيق بينه وبين الهيئة البابوية المقدسة سائرة فى طريقها الى النجاح .

كان تأثير أوكام والأوكامية القوي على طرائق التفكير السابقة فى العصور الوسطى عميقا وباقيا ، وكانت أكثر كتاباته ذات غرض سياسى ، أما منطقته (بالمعنى الواسع) الذى طورته فى جامعة

اكسفورد فقد كان على الدوام يضرب الى الجذور
 وذا تأثير فعلى . ومن الواضح أن المحاولات التى
 تبذل لتصوير الأوكامى على أنه توماوى أصابه
 نوع من التعديل ، أو على أنه من الآخذين بفلسفة
 سكوت انما هى محاولات تسيء الى الطرفين
 ولا يمكن أن تؤخذ مأخذاً جدياً . فالمدرسة
 « المفرداتية » (أى التى لا تعترف الا بوجود
 المفردات العينية) التى أسسها أوكام عرفت عن
 نفسها — كما عرف الآخرون عنها — أنها على خلاف
 تام مع ممثلى المدارس التى سبقتهم وحاولت أن
 توفق بين مختلف الاتجاهات ؛ على أن الناس جميعاً
 يسلمون بالصعوبة القصوى التى تصادفهم عند
 تلخيص مذهب من المذاهب يكون استنباطياً صارماً
 فى مرماءه ولكنه رغم ذلك ليس هو بالمذهب
 الرياضى ، وعبارة « متاهة اللابرنث » (أو بيت
 جحا) التى تقال عندما تكثر التمييزات وتندق ثم
 تنفرع الى تمييزات فرعية ، أقول ان هذه العبارة
 كثيراً ما تواتر استعمالها (لتصف ما كتبه
 الأوكامى) ، اذ أن هذا الجانب منه هو الجانب الذى
 يذكره عنه ، ناسين جوانب أخرى كثيرة كان
 يمكن أن يجدوها محببة اليهم ، بل ربما وجدوها
 مصدراً لبعض أفكار بقيت قائمة حتى اليوم .

ولقد اتخذ ج . سلاموشا فى عام ١٩٣٥ من
 منطق أوكام الصورى موضوعاً لبحث أصيل ترجمه
 ج . بنديك من البولندية الى الألمانية بعنوان
 « منطق وليم أوكام وأثره فى العلم الفرنسيسكانى
 رقم ٣١ فى عام ١٩٥٠ » . ويذهب هذا البحث الى
 أن الدافع الرئيسى للتفكير المنطقى الواسع المدى
 فى نهاية العصور الوسطى ، كان عالماً من علماء
 المنطق ملماً بموضوعه ، وان لم يكن معصوماً من
 الخطأ ، لديه فكرة ما عن التضمنين المادى ؛ وكان
 يفضل منطق القضايا الذى رآه أعمق جذوراً من
 منطق القياس (على أننا فى الوقت نفسه نصادف
 نصوصاً تدلنا على أن مثله الأعلى فى البرهان كان
 قياسياً صريحاً) .

وفى مبحث الوجود كان موضوع الحدس
 المفرد عند أوكام مركباً فى حقيقته غالباً ، ولكنه مع
 ذلك كان مفرداً تفرداً يعز على التحليل الى عناصر
 أبسط منه ، فلا يمكن أن يكشف فيه عن طبيعة عامة
 أو كلية ، ولا أن يميز فيه بين الوجود والماهية ،
 وليس فيه مبادئ للتغير على النمط الأرسطاطاليسى ،
 وفوق هذا كله ليس فيه علاقات . ولقد قال أوكام
 بالمادة والصورة ، ولكنه لم يعد يتصورهما مبدأين
 غير كاملين للوجود ، بل يتصورهما مبدأين مطلقين
 ومفردين اطلاقاً وتفرد المفردات المكونة منهما ؛
 « وحينئذ أقول . . . أن ليس ثمة علة تبرهن

ففى نظرية المعرفة قدم أوكام نظرية فى
 المعرفة الحدسية للمفردات المادية ؛ فذهب الى أن
 تلك المفردات تؤثر فى الذهن تأثيراً مباشراً
 وطبيعياً ومعصوماً من الخطأ تاركة عن نفسها
 انطباعاً كلياً ، وبذلك نبذ نظريات التجريد أو
 نظريات الاشراق . ومع أن ذلك الحدس يحدث
 رأساً ومباشرة ، الا أنه يتمخض عن تصورات
 عقلية تصبح علامات دالة على أصلها (الحسى)
 الذى تولدت عنه ، كما تصبح ممثلة لذلك الأصل
 الحسى ، اذ تمثله بقواها كلها حتى أننا اذا ما
 عالجنها وحللناها ألفينا أنفسنا ازاء تصوير أمين
 للأصل الذى كانت قد صدرت عنه . وهنا نجد أن
 البحوث التى كانت حتى ذلك الوقت تقليدية فى

القانونية والاجتماعية التي تترتب على هذا المذهب
فليرجع الى الأجزاء من ٤ الى ٦ من كتاب ج .
دى لاجارد « مولد الروح العلماني في نهاية
العصور الوسطى » باريس ١٩٤٦ .

ولسون ، جون كوك : (١٨٤٩ - ١٩١٥) ،
فيلسوف بريطاني وأستاذ المنطق بجامعة
أكسفورد ، مؤلفاته التي نشرت في حياته قليلة ،
وكتابه الأوحده « تقرير الواقع والاستدلال منه »
(١٩٢٦) عبارة عن تجميع مأخوذ بعد وفاته
من مذكرات تلاميذه عن محاضراته ، أما تأثيره
الشخصي في أكسفورد فقد كان عظيما . وعلى
الرغم من أن ولسون نشأ في أحضان التقليد
المثالي في أواخر القرن التاسع عشر ، إلا أنه يعتبر
زعيم الواقعيين في أكسفورد الذين كان من أعلامهم
كذلك برتشارد وروس ، وذلك في معارضتهما
للحركة المثالية السائدة حتى ذلك الحين ممثلة في
ف . ه . برادلي . ولقد ذهب ولسون بصفة
خاصة الى أن المعرفة هي ادراك بسيط للواقع غير
قابل للتعريف ، وذلك في مقابل المذهب المثالي
القائل بأن المعطى يتأثر بالفكر حتما . وكان
ولسون كذلك علامة أرسطاطاليسيا شهيرا ، كما
كان شديد الاهتمام بفلسفة الرياضيات وفي ذلك
عارض نظرية وسل المنطقية معارضة شديدة .

وورد ، جيمس : (١٨٤٣ - ١٩٢٥) ،
انجليزى ، أستاذ المنطق والفلسفة العقلية ١٨٧٩ -
١٩٢٥ ، وزميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج
منذ عام ١٨٧٥ ؛ التحق بالكلية في عام ١٨٧٣
بعد أن استقال من اكليروس الكنيسة الجماعية
التي كان قد تعلم من أجلها في كلية سبرنج هل
في برمنجهام ، الى جانب دراسة الفلسفة في جامعتي
برلين وجوتنجن . كانت اهتمامات وورد واسعة
النطاق تتراوح من علم الأحياء الى آرائه التفصيلية
في الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) التي نشرها
في سلسلتين من المحاضرات المسماة محاضرات
جيفورد . ففي السلسلة الأولى منهما اتجه بصفة

بصورة طبيعية على أن هناك شيئا يمكن تخيله
ولا يكون ذلك الشيء مطلقا ، ومن ثم فلا شيء
يعتمد على شيء آخر ، ولا يفترض شيء وجود شيء
آخر ؛ والعكس صحيح أيضا ، وهو أن كون بعض
الأشياء مقترنة في الوجود لا يمنع كلا منها من
أن يكون مطلقا . أما قوله « لا داعي لافتراض
أشياء كثيرة لا لزوم لها » فهو احدي صيغ المبدأ
المعروف باسم « نصل أوكام » ، ذلك لأن أوكام
طبقة مرارا تطبيقا صارما ، وما التغير عند أوكام
الا مجرد إعادة توزيع المفردات أما أصلها من حيث
الخلق فقد وضعه الله ثم اكتفى ، فظل ذلك الأصل
مفارقا للمفردات . وذلك بخلاف ما قاله الاكوييني
من أن عليّة العلة الأولى تتخلل وجود هذه المفردات
وحركاتها بلا استثناء ؛ « فالخلق » لا يتغير معناه
إذا ما كان العدم سابقا له سبقا مباشرا ، كما
لا يتغير معنى « استمرار الخلق » حين نقول ان
الخلق مستمر ، فقولنا بأنه مستمر لا يقصد به
الا نفى حدوث أى شيء يعترض ماهيته أو يمحوها .

هذه النظرية الذرية (أو المفرداتية) في
المعرفة والوجود انعكست انعكاسا صادقا على
القانون الأخلاقي ، فالقانون الملزم الصادر عن
العقل السليم انما يتبين - في ضوء التحليل - أنه
فرض علينا فرضا بأمر الهى وليس هو بأية حال
من الأحوال جزءا لا يتجزأ من طبيعة الله أو من
طبيعة العالم ؛ وبناء على هذا القانون يصبح لكل
ارادة أنسانية استقلالها بذاتها استقلاللا كاملا
لا يقل عن استقلال الله نفسه .

وليست الارادة في جوهرها - عند أوكام - هي
القدرة على الاختيار بين الخيرات التي يربطها بها
روابط القربى الطبيعية ما دامت ضروريا من الخير ،
وانما هي القدرة على الجبر الذاتى بازاء الكائنات
المفردة التي أعطيت الارادة تجاهها بعض الواجبات
والحقوق التي لا تقوم على أساس غير الجزاف ، وهي
واجبات وحقوق تستطيع الارادة أن تخلق أشباهها
لنفسها . واذا أراد القارىء معرفة النتائج

خاصة الى نقد سبنسر ، كما انتقد « الفيزيكا التي تعالج كما تعالج الميتافيزيكا » مفضلا أن يتخذ من التاريخ نموذجا للحقيقة الخارجية ؛ وفي السلسلة الثانية من المحاضرات يطور ، متأثرا بكل من ليبنتز ولوتزه ، مذهب العقول المتعددة (حيث تتألف المادة مما يشبه المونادات المتفاعلة) ، وهو مذهب يفسح المجال بطريقة ما لمذهب المؤلهة ليوحد هذه الكثرة .

على أن عمل وورد في علم النفس الفلسفي هو الذي أعطاه أهمية تاريخية ؛ فمقاله عن « علم النفس » المنشور في « دائرة المعارف البريطانية » عام ١٨٨٦ أدى في بريطانيا الى سقوط نظرية التداعى في علم النفس ، تلك النظرية التي حاولت أن ترد الحياة العقلية الى نسق من الخبرات أو « حاضرات الادراك » التي تترابط آليا بوساطة قوانين شبيهة بتلك القوانين التي تربط الأجسام بعضها ببعض في علم الطبيعة . وأهم من ذلك أن وورد ذهب الى أنه لا بد من وجود ذات تحدث لها تلك « الحاضرات الإدراكية » ، وهذه الذات السيكولوجية أو « الأنا الخالصة » لا تكون على وعي بالحاضرات الإدراكية فحسب ، بل انها تشعر كذلك باللذة والألم نتيجة لتلك الإدراكات ، ولها القدرة على توزيع الانتباه على تلك الإدراكات توزيعا متعدد الاتجاهات ، وان تلك الحاضرات الإدراكية لتؤلف نوعا من « المتصل » في أية لحظة من اللحظات (وذلك هو مجال الوعي) ، ومن لحظة الى لحظة أخرى . وتحدث تغيرات في هذا المتصل على نحو موضوعي ، لكنها كذلك تحدث نتيجة لتوجيه الانتباه هنا أو هناك توجيها اراديا فيه انتقاء ؛ والذي يجعل المتصل متصلا هو أن مجال الوعي لا يتجدد دفعة واحدة ، بل يحدث التغير في جزء منه فقط فيجتمع دائما سابق بلاحق ؛ والواقع أن وورد ينكر أن يكون أي حاضر ادراكي « جديدا جدة مطلقة » . ولقد أدمجت المقالة كلها بعدئذ في كتابه « مبادئ علم النفس » ؛ وهذا وانه لمن الصعوبة الشديدة أن نصنف آراء وورد في ذلك الميدان ،

لأنها فيما يبدو تبقى على المزج بين الفلسفة وعلم النفس التجريبي ، وهو المزج الذي عابه برادلي على وورد في ذلك الوقت ، والذي يعد الآن محرما من المحرمات عند الفلاسفة وعند علماء النفس على حد سواء . وربما كان ذلك هو السبب في أن وورد ، على الرغم مما أحدثه من تجديد في علم النفس ، لا يكاد يقرؤه أحد اليوم ولم يكن له تأثير دائم ؛ فمن بين تلاميذه في كيمبردج لا يدين رسل وهور بشيء لفلسفته ، بينما ستاوت الذي تأثر بفلسفته لم يحظ الا بالقليل من الأتباع .

(ي)

ياسبرز ، كارل : (١٨٨٣ -) ، يعد ياسبرز عامة الممثل الرئيسي للوجودية الألمانية بعد هيدجر ، وان يكن قد رفض هذه التسمية ، وفلسفة هيدجر على السواء . ولد بمدينة أولدنبرج بألمانيا عام ١٨٨٣ ، وسيرته الجامعية تدعو الى المقارنة بسيرة وليم جيمس ؛ فقد حصل على دكتوراه في الطب ، ونشر كتابه « طب الأمراض النفسية العام » عام ١٩١٣ (أعاد كتابته تماما في الطبعة السادسة عام ١٩٥٣) ، وصار محاضرا بالجامعة في علم النفس عام ١٩١٣ ، ونشر كتابه « سيكولوجية الحدس الكوني » عام ١٩١٩ ، ثم أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج . وفي عام ١٩٣٢ نشر مايعتبره هو نفسه عمله الفلسفي الأعظم وهو كتابه « فلسفة » في ثلاثة مجلدات ، ويحمل المجلد الثاني منها عنوان « تنوير الوجود » .

وتزوج ياسبرز من سيدة يهودية فلم يكن له أي اتصال بالنازيين ؛ وفي ظل الحكم الهتلري نشر كتابا عن نيتشه وديكارت ، ثم منع منلقاء محاضراته . وكان ينشر منذ الحرب العالمية الثانية أكثر من كتاب واحد في المتوسط كل عام ؛



ياسبرز، كارل (۱۸۸۳ -)

ومن هذه الكتب كتابه « عن الحقيقة » ، وهو كتاب يقع فيما يزيد على ١١٠٠ صفحة، وقد نشر باعتباره المجلد الأول من كتاب بعنوان « المنطق الفلسفي » ؛ وكتاب عن شيلنج ، ومجلد يكاد يبلغ ١٠٠٠ صفحة ، هو الكتاب الأول من ثلاثة مجلدات عن « الفلاسفة العظام » . ولم يترجم بعد الى الانجليزية أى من الكتب التى ذكرناها آنفا ، غير أن طائفة من كتبه الصغيرة قد ترجم فعلا مثل « العقل والوجود » و « المجال الدائم للفلسفة » و « الطريق الى الحكمة » . وقد كان تأثير ياسبرز على الفلاسفة المحترفين فى ألمانيا ضئيلا ، أما تأثيره على الفلاسفة المحترفين فى العالم المتكلم باللغة الانجليزية فلم يك شيئا ؛ بيد أنه كان يتمتع بجمهور كبير من المستمعين ، كما اهتم بعمله بعض اللاهوتيين .

ويمثل ياسبرز احتجاجا موصولا ضد فلسفة « الأساتذة » فى أواخر القرن التاسع عشر ؛ وهو يعتقد أن كيركجارد ونييتشه هما العملاقان اللذان ظهرا فى الفترة التى أعقبت هيجل بيد أن مزاعمهما ونظريتهما الخاصة لا قيمة لها ؛ فهو يستبعد مسيحية كيركجارد المصطنعة ، ونزعة نييتشه المعادية للمسيحية وهى نزعة مصطنعة أيضا . والمهم هو اهتمامهما بالوجود

الانسانى ، وتدفق تفكيرهما وروغانه مما لا نظير لهما فيه : « خارج كل موقف يمكن أن يتخذه الانسان ، وخارج كل تناء (قيد) . . وهذا معناه أننا مطرودون ، وأننا ندور حول أنفسنا » . ولا يبدأ التفلسف الحقيقى الا بعد أن يتحطم العقل فى بحثه عن اليقين .

وتصور « التحطيم » عنده تصور محورى ؛ ذلك أن تجارب الفشل والموت والذنب - وهى التى يسميها ياسبرز بالمواقف النهائية - تواجهنا بما فى الفلسفات جميعا من قصور ، وتصبح - على حد وصف ياسبرز الخاص لنييتشه - « مقدمة لتلك الهزة التى تصيب الفكر ، والتى ينبغى أن تنبثق منها فلسفة الوجود » .

ان استخفاف ياسبرز - الذى ما ينفك يبيده - بكل مضمون ، يضع المشكلة الخاصة بمضامين كتاباته الضخمة ؛ فهى مليئة فى معظمها بتأويلات موهلة فى الذاتية عن المواقف المزعومة للكتاب الآخرين ، يتبعها مرة بعد أخرى بنداء الى القارئ (وكلمة « نداء » من التصورات الرئيسية فى فلسفة ياسبرز) يهيب به أن يهتم اهتماما جديا بوجوده الخاص ، بدلا من أن يلوذ بمواقف جاهزة .

ملاحق الموسوعة

- أ - قائمة بأسماء الأعلام
- ب - قائمة بأسماء المذاهب
- ج - قائمة بأسماء المؤلفات
- د - المسهمون في الموسوعة
- هـ - مراجع في الفلسفة

قائمة بأسماء الأعلام

Ariston	أريستون	(١)	
Speusippus	اسبوسيبوس		
Aeschylus	اسخيلوس	Proclus	أبرقلس
Essex	اسكس	Epimenides the Cretan	ابمنديز الأكريطي
Asclepius	اسكليبيوس	Avempace	ابن باجه
Alexander	الاسكندر	Avencebrol	ابن جبرول ، سليمان
Alexander, Samuel	اسكندر ، صمويل		ابن حيلان ، يوحنا
	الاسكندر الأفروديسي		ابن خلدون
Alexander of Aphrodisias		Averroes	ابن رشد
Alexander of Hales	الاسكندر الهاليسي	Avicenna	ابن سينا
Isaiah	اشعيا	Maimonides	ابن ميمون ، موسى
Ashley, Lord	أشلي ، لورد	Apollodorus	أبولودورس
Plato	أفلاطون	Epicurus	أبيقور
Plotinus	أفلوطين	Epictetus	إبيكتيتوس
Cratylus	أقراطيلوس	Abelard, Peter	أبيلارد ، بيتر
Chrysippus	أقريسيبيوس	Agrippa	أجريبا
Crates the Cynic	أقريطس الكلبي	Adler, Mortimer	أذلر ، مورتيمر
Cleanthes	أقلانيتوس	Edwards, Jonathan	ادواردز ، جوناثان
Academus	أكاديموس	Erasmus	ارازم
Xenophanes	أكسانوفان	Archelaus	أرخلاوس
Xenophon	أكسانوفون	Erdmann	اردمان
Eckhart, Master	أكهارت ، ماستر	Aristippus	أرستيبس
Aquinas, Thomas	الأكويني ، توماس	Aristophanes	أرستوفان
Albert the Great, or	ألبرت الكبير ، أو	Aristotle	أرسطو
Albert of Cologne, or	ألبرت الكولوني ، أو	Archimedes	أرشميدس
Albert of Lauingen, or	ألبرت اللاونجيني ، أو	Arcesilaus	أرقاسيلاوس
Albertus Magnus	ألبرت ماجنوس	Arnauld	أرنو
Alcibiades	ألقبيادس	Arrian	أريان
Ellis, R. L.	اليس ، ر . ل		أريجينا ، جون سكوتس
Elizabeth of Bohemia	اليزابيث من بوهيميا	Erigena, John Scotus	

Olsen, Regine	اولسن ، ریجینا	Eliot, George	الیوت ، جورج
Iamblichus	ایامبلیخوس	Empedocles	امبادوقلیس
Aetius	ایتیوس	Amberley, Viscount	امبرلی ، الفیکونت
Aidesios	ایدیسیوس	Ambrosius, St.	امبروزیوس ، القدیس
Ayer, Alfred Jules	آیر ، آلفرد جولز	Ammonius Saccas	امونیوس ساکاس
	ایربان ، ولبر مارشال	Antigonus Gonatus	انتیجونوس جوناتوس
Urban, Wilbur Marshall		Antisthenes	انتیستانس
Isocrates	ایزوقراطس	Antiphon	انتیفون
Isidore of Seville	ایزیدور الاشبیلی		انتیوخوس الاسقالونی
Yvon	ایفون	Antiochus of Ascalon	
Héloise	ایلواز	Engels, Friedrich	انجلز ، فردریک
Aenesidemus	اینسیدیموس	Ende, Van den	اند ، فان دن
Einstein, Albert	اینشتین ، آلبرت	Andersen, Hans	آندرسن ، هانز
Job	ایوب	Andronicus	آندرونیقوس
Eudoxus	ایودوکسوس	Anselm, St	آنسلم ، القدیس
Eunapius	ایونابیوس	Anaxagoras	آنکساگوراس
		Anaximenes	آنکسیمانس
(ب)		Anaximander	آنکسیمندریس
Barth, Karl	بارث ، کارل	Anniceris	آنیسیریس
Berkeley, George	بارکلی ، جورج	Aubrey, John	اوبری ، جون
Parmenides	پارمنیدس	Otto, Max	اوتو ، ماکس
Pashukanis, E. B.	پاشوکانیس ، ای . ب	Oenomaus of Gadara	اونوماوس من جادارا
Pallissot	پالیسو	Ouranos	اورانوس
Panaetius	پانتیوس	Orde, Nancy	اورد ، نانسی
Pound, Roscoe	پاوند ، روسکو	Christian Origen	اوریجین المسیحی
Beccaria	بتشاریا		اوستن ، جون لانجشو
Butler, Joseph	بتلر ، جوزیف	Austin, John Langshaw	
	برادلی ، فرنسیس هربرت	Augustine, St. or	اوغسٹین ، القدیس . او
Bradley, Francis Herbert			اوغسٹین الایونی ، او
Bramhall, Bishop	برامهول ، الأسقف	Augustine of Hippo, or	
Brantl, K.	برانتل ، ک		اوریوس اوغسٹینوس
Price, Richard	برایس ، رتشارد	Aurelius Augustinus	
	برایس ، هنری هابرلی	Okeanos	اوقیانوس
Price, Henry Habberley		Oldenbarneveldt	اولدنبارنفلت
	برتشارد ، هارولد آرثر	Oldenburg, Henry	اولدنبرج ، هنری
Prichard, Harold Arthur			اولریش من ستراسبورج
		Ulrich of Strasbourg	

Bosanquet, Bernard	بوزانکت ، برنارد	Bergson, Henri Louis	برجسون ، هنری لوی
Buzzetti, Vincenzo	بوزتی ، فنشنزو	Berdyaev, Nicolas	بردیایف ، نقولا
Posidonius	پوسیدونیوس	Persaeus	برسایوس
Buffon, Georges Louis	بوفون ، جورج لوی	Pericles	برکلیز
Boole, George	بول ، جورج	Perictione	برکیتونی
Paul, St.	پولس ، القدیس	Brentano, Franz	برنتانو ، فرانس
Polycrates	پولیکراتس	Bernier of Nivelles	برنییه من نیفل
Polemo	پولیمون	Protagoras	پروتاجوراس
Baumgarten	بومجارتن		پروتیوس ، پیریجرینوس
Bonaventura	بونافنتورا ، او	Proteus, Peregrinus	
John of Fidanza	جون الفیدانزی	Broad, Charlie Dunbar	برود ، شارلی دنبار
	بویس ، آنیسیوس مانلیوس سیفیرنیوس	Prodicus	برودیقوس
Boethius, Anicius Manlius Severinus		Brouwer	بروفر
Boyle, Robert	بویل ، روبرت	Prometheus	پرومئیوس
Boyer	بوییه		پریثویت ، رتشارد بیفان
Peano	بیانو	Braithwaite, Richard Bevan	
Burghley, Lord	برجلی ، لورد	Priestley, Joseph	پریستلی ، جوزیف
Peirce, Benjamin	پیرس ، بنجامین	Pascal, Blaise	پسکال ، بلیز
	پیرس ، تشارلس ساندرز	Pasellus, Michael	پسیلوس ، میخائیل
Peirce, Charles Sanders		Peter of Spain, or	پطرس اسپانی ، او
Pearson, Karl	پیرسون ، کارل	Petrus Hispanus, or	پطرس اسپانوس ، او
Berle	پیرل	Petrus Juliani, or	پطرس جولیان ، او
Burnet, John	پیرنت ، جون	John XXI	جون الحادی والعشرین
Berengar of Tours	پیرنجر التوری	Peter Damiani	پطرس دامیانی
Pyrrho	پیرون	Peter Lombard	پطرس اللومباردی
Pyrrho of Elis	پیرون الایلیسی	Black, Max	بلاک ، ماکس
	الپیرونی ، محمد احمد أبو الريحان	Blackstone, Sir William	بلاکستون ، سیر ولیم
Pichard	پیشار	Blanshard, Brand	بلانشارد ، براند
Peckham	پیکام	Bultmann, Rudolf	بلتمان ، رودلف
Peacock, Thomas	پیکوک ، توماس	Blumberg	بلومبرج
Bacon, Roger	پیکون ، روجر	Plekhanov, Georgi	پلیخانوف ، جورجی
Bacon, Francis	پیکون ، فرنسیس	Bentham, Jeremy	بنتام ، جیریمی
Pecci, Giuseppe	پیکی ، جیوزپی	Bendick, J.	بندیک ، ج
Paley, William	پیلی ، ولیم	Poincaré, Henry	پوانکاریه ، هنری
Paine, Thomas	پین ، توماس	Popper, Karl. R.	پوپر ، کارل . ر
Buber, Martin	بیوبر ، مارتن	Buchner, Ludwig	بوخنر ، لودفیک
Bion of Borysthenes	بیون من بوریشینا		

(ت)

Tarski, Alfred	تارسکی ، ألفرد
Tauler, John	تاوُلر ، جون
Thrasymachus	تراثیماخوس
Tronchin .	ترونشان
Zeller, Eduard	تسلر ، ادوارد
Church, A.	تشرش ، ا
Chambers, Ephraim	تشیمبرز ، افرایم
Tillich, Paul	تلتش ، بول
Toussaint	توسان
Toland, John	تولاند ، جون
Tolstoy, Leo	تولستوی ، لیو
	تولمن ، ستیفن ادلستون
Toulmin, Stephen Edelston	
	توماس انجلیکوس ، او
Thomas Anglicus, or	
	جورس الدومینیکانی ، او
Dominican Jorz, or	
Dominican Joyce	جویس الدومینیکانی
Thomas of Sutton	توماس من ستن
	توماسو زیجلیارا الدومینیکانی
Dominican Tommaso Zigliari	
Turgot, Anne Robert	تیرجو ، آن روبرت
Taylor, Alfred Edward	تیلر ، ألفرد ادوارد
Taylor, John	تیلر ، جون
Teles	تیلیس
	تیمورلنک
Timon	تیمون
Tindal, Matthew	تیندال ، ماتیو
Theodorus	تیودورس
Theodoric	تیودوریک (ملک ایتالیا)

(ث)

Themistius	ثامسطیوس
Theophrastus	ثاوفراسطوس
Thucydides	ثیوکیدیدس

(ج)

	الجاحظ
Gassendi, Pierre	جاسندی ، پیر
Galileo	جالیلو
Gallienus, Emperor	جالینوس ، الامبراطور
Grabmann, Martin	جراہمان ، مارتن
Gray, J. C.	جرای ، ج . س
Grote, George	جروت ، جورج
Grotius, Hugo	جروتیوس ، ہیجو
Gregory X, Pope	گریجوری الخامس ، البابا
Gregory of Nyssa	گریجوری من نیسا
Green, Thomas Hill	جرین ، توماس هل
Jevons, William Stanley	جفنز ، ولیم ستانلی
Glanvill, Joseph	جلانفیل ، جوزیف
Gilson, Etienne Henry	جلسن ، ایتین هنری
Galvani, Luigi	جلفانی ، لویجی
Geulincx, Arnold	جلنکس ، ارنولد
Gentile, Giovanni	جنتیلی ، جیوفانی
Goethe	جوتہ
Goedel, Kurt	جودل ، کورت
Goodman, Nelson	جودمان ، نلسون
George I	جورج الاول
Gorgias	جورجیاس
Gordian, Emperor	جوردیان ، الامبراطور
	جوزیف کلویتجن الالمانی
German Joseph Kleutgen	
Justinian, Emperor	جوستینیان ، الامبراطور
Julian	جولیان
	جولیان المرتد ، الامبراطور
Julian the Apostate, Emperor	
	جون الباریسی او جان کیدور
John of Paris or Jean Quidort	
John of St. Thomas	جون المنتمی للقدیس توما
Jones, Ernest	جونز ، ارنست
Johnson, Dr.	جونسون ، الدكتور
Johnson, W.E.	جونسون ، و . ا

Diderot, Denis	دیدرو ، دنیس	Gaunilo	جونیلو
Dedekind	دیدیکند		الجوینی ، امام الحرمین
Dietrich of Freiburg	دیستریش من فرینبورج	Gaia	جیا
De Vaux, Clotilde	دی فو ، کلوتیلد	Gide, André	جید ، اندریه
Descartes, René	دیکارت ، رینیہ	Giles of Rome	جیل الرومانی
De Lagarde, G.	دی لاجارد ، ج	Gilbert	جیلبرت
De La Mare, William	دی لامار ، ولیم	Gifford	جیلفورد
Dumarsais	دیمارسیہ	James, William	جیمس ، ولیم
Demetrius	دیمتریوس	James I.	جیمس الاول
De Morgan, Augustus	دی مورجان ، اوجست	James of Viterbo	جیمس من فیتربو
Democritus	دیموقریطس		جیوکیانو ، او لیو الثالث عشر ، البابا
Demonax	دیموناکس	Giocchino, or Leo XIII (Pope)	
	دیونسیوس الاریوباجی		
Dionysius the Areopagite			
D'Holbach	دی هولباخ ، البارون	(د)	
Diogenes of Apollonia	دیوجین اابولونی		دازجلیو ، لویجی تابارلی
Diogenes	دیوجینس	D'Azeglio, Luigi Taparelli	
Diogenes Laertius	دیوجینس لایرتس	Da Vinci, Leonardo	دافنشی ، لیوناردو
Diodorus	دیودورس	D'Alembert	دالمیر
Dio	دیون	Dante	دانتی
Dion	دیون	Disraeli, Benjamin	دزرائیلی ، بنیامین
Dionysius	دیونسیوس	Dostoevsky, Feodor	دستوئیفسکی ، فیدور
Dionysius II	دیونسیوس الثانی	Damascius	دمسقیوس
	دیونسیوس ملک سراقسة	Denis the Areopagite	دنیس الاریوباجی
Dionysius of Syracuse		Daubenton, Louis	دوبنتون ، لوی
Dewey, John	دیوی ، جون	Durkheim, Emile	دورکایم ، امیل
De witt, Jan	دی ویت ، جان	Dawes Hicks, George	دوزھیکس ، جورج
	(و)	Duke of Wellington	دوق ولنجتون
	الرازی ، ابو بکر	Ducasse, Curt John	دوکاس ، کیرت جرن
Ramsey, F. P.	رامزی ، ف . ب	Duclos	دوکلو
Wright, Joseph	رایت ، جوزیف	Domitian	دومیتیان
Reichenbach, Hans	رایشمنباخ ، هانز	De Beauvoir, Simone	دی بوفوار ، سیمون
Gilbert, Ryle	رایل ، جیلبرت		دی بومبینان ، لی فران
Russell, Bertrand	رسل ، برتراند	De Pompignan, Le Franc	
Russell, John	رسل ، جون		دی جوکور ، الشیفالیہ
Russell, Lady	رسل ، لیدی	De Jaucourt, Chevalier	

Sidgwick, Henry	سدجویك ، هنرى	Rousselot, Pierre	رسلو ، پیر
Socrates	سقراط	Rilke	رلكه
Scaliger, Joseph	سكاليجر ، جوزيف	Ross, Sir W. David	روس ، سیر ولیم دافید
Sextus Empericus	سكستوس امپریكوس	Roscellinus	روسلینوس
Scotus, John Duns	سكوت ، جون دنس		روسو ، جان جاك
Salamucha, J.	سلاموشا ، ج	Rousseau, Jean-Jacques	
	السلجوقی ، السلطان	Royce, Josiah	رویس ، جوزیا
Simplicius	سمپلیقیوس	Reid, Thomas	رید ، توماس
Smith, Adam	سمیث ، آدم		
Smith, John	سمیث ، جون	(ز)	
	سنیکا ، لوسیوس انیوس	Zermelo	زرمelo
Seneca, Lucius Annaeus		Zilsel, E.	زلسل ، ا
Suarez, Francisco	سواریز ، فرانسیسكو	Zeno of Elea	زینون الایلی
Sordi, Domenico	سوردی ، دومینیكو	Zeno of Citium	زینون الاکتیومی
Sordi, Serafino	سوردی ، سیرافینو	Zeus	زیوس
Sophocles	سوفوكلیس		
Sotion	سویتون	(س)	
	سیراسیداس من میجالوبولیس	Sartre, Jean-Paul	سارتر ، جان بول
Cercidas of Megalopolis	سیف الدولة	Savigny, Friedrich	سافینی ، فردریك
	سیمماخوس	Sallustius	سالوستیوس
Symmachus	سینیسوس	Santayana, George	سانتیانا ، جورج
Synesius	سیجیه البرابانی	Sanseverino, Gaetano	سانسیفرینو ، جاتیانو
Siger of Brabant		Saint-Simon	سان سیمون
(ش)		Spencer, Herbert	سپنسر ، هربرت
Charcot	شاركو	Speusippus	سپویسیپس
Charles the Bald	شارل الأصلح	Spinoza, Benedict de	سپینوزا ، بندكت دو
Charles II	شارل الثانى	Stanley, Lord	ستانلی ، لورد
Spengler, Oswald	شبنجلر ، اذفولد	Staut	ستاوت
Strauss, Richard	شتراوس ، رتشارد	Strabo	سترابو
Schroder	شرودر	Sterling, John	سترلنج ، جون
	شلیرماخر ، فردریك		ستروسن ، بیتر فردریك
Schleiermacher, Friedrich		Strawson, Peter Frederick	
Schlick, Moritz	شلیك ، مورتس		ستینسون ، تشارلس لزی
Shaw, G. Bernard	شو ، ج . برنارد	Stevenson, Charles Leslie	
Schopenhauer, Arthur	شوپنهور ، آرثر	Stilpo	ستیلپون

Frank, Philipp فرانك ، فيليب
 Frankenstein فرانكشتاین
 Franklin, Benjamin فرانکلین ، بنیامین
 Frederick II فردریک الثاني
 Fermat, Pierre de فرما ، پیر دو

فرنسیس سیلفستر الفیراری

Francis Sylvester of Ferrara
 Freud, Sigmund فروید ، سیجموند
 Frege, Gottlob فریجه ، جوتلوب
 Freron, Elie فربرون ، الی

فشته ، جوهان جوتلوب

Fichte, Johann Gottlieb
 Venn, John فن ، جون

Findlay فندلی
 Vogt, Karl فوجت ، کارل

Porphyry فورفورئوس
 Fulbert فولبر

Voltaire, Francois فولتیر ، فرانسو
 Wolf, C. فولف ، س

Von Juhos. B. فون جوهس ، ب

Vitoria, Francis de فیتوریا ، فرنسیس دی
 Pythagoras فیثاغورس

Fischer, Ernst فیشر ، ارنست

Ficino, Marsilio فیشینو ، مارسیلیو

Filmer, Sir Robert فیلمر ، سیر روبرت

Philo فیلون

Philo of Larissa فیلون اللاریسی
 فیلیب ملک مقدونیا

King Philip of Macedonia

Venus فینوس

Feuerbach, Ludwig فیورباخ ، لودفیک

(ق)

Crates of Thebes قراطیس من طیبه
 Caesar, Julius قیصر ، یولیوس

Tschirnhausen شیرنهاوزن
 شیشرون ، مارکوس تللیوس

Cicero, Marcus Tullius

Shakespeare, William شیکسپیر ، ولیم

Scheler, Max شیلر ، ماکس

شیلر ، فردیناند کاننج سکوت

Schiller, Ferdinand Canning Scott

Schelling, Friedrich شیلنج ، فردریک

(ص)

Samuel II صموئیل الثاني

(ط)

Thales طالیس

Thompson, J.J. طومسون ، ج . ج

(ع)

العلاف ، أبو الهذیل

(غ)

الغزالی ، أبو حامد محمد

الغزنوی ، السلطان محمود

(ف)

Wagner, Richard فاجنر ، رتشارد

Farabi الفارابی ، أبو نصر

Farber فاربر

فاوستوس سوسینوس

Feigl, Herbert فایجل ، هربرت

Vaihinger, Hans فاینجر ، هانز

فتجنشتین ، لودفیک جوزیف جوهان

Wittgenstein, Ludwig Josef Johann

Francine فرانسنین (ابنة دیکارت)

Frank, Jerome فرانک ، جیروم

Quine, Willard کواین ، ویلارد
 Copernicus, Nicholas کوزبرنیکوس ، نقولا
 Cornford, F. M. کورنفورد ، ف . م
 کورنولدی ، جیوفانی ماریا
 Cornoldi, Giovanni Maria
 Coke, Sir Edward کوك ، سیر ادوارد
 Coleridge, Samuel كولردج ، صمویل
 كولنجوود ، روبین جورج
 Collingwood, Robin George
 Comte, Auguste كونت ، اوجست
 Congreve, Richard كونجریف ، رتشارد
 Condorcet, Jean كوندورسیه ، جان
 كوندیاك ، ایتین بونو دی
 Condillac, Etienne Bonnot de
 Cohen, Morris. R. كوهن ، موریس . ر
 كوهن ، جورج براندز
 Cohen, Georg Brandes
 Quesnay, Francois کویسنی ، فرانسوا
 کیرکجارد ، سورین آباي
 Kierkegaard, Soren Aabye
 Keynes, J.M. کینز ، ج . م
 Cupid کیوبید

(ل)

Laplace, Pierre Simon لابلاس ، بیر سیمون
 Laches لاخس
 Lange, Friedrich لانج ، فردریک
 Langer, S. K. لانجر ، س . ك
 Lanfranc لانفرانك
 Lais لایس
 Lesniewski لنفسکی
 Lowe, Dr. V. لو ، الدكتور ف
 Li Breton لوبریتون
 لوتزه ، زودلف هرمان
 Lotze, Rudolf Hermann
 Lucian لوسیان
 Leucippus لوقیبوس
 Locke, John لوك ، جون
 Lucretius, Titus لوکریتیوس ، تیتوس

(ك)

Cabanis, Pierre کابانیس ، بیر
 Cato کاتو
 کاجیتان ، توماس دی فیو
 Cajetan, Thomas de Vio
 Carlyle, Thomas کارلیلی ، توماس
 Carnap, Rudolf کارناب ، رودلف
 Carneades کارنیادس
 Carus, Paul کاروس ، بول
 Cassiodorus کاسیدورس
 Cassirer, Ernst کاسیرر ، ارنست
 Cavendish, William کافندش ، ولیم
 Calvin, John کالفن ، جون
 Caligula کاليجولا
 Campbell, C.A. کامبل ، س . ا
 Camus, Albert کامی ، البیر
 Kant, Immanuel کانت ، عمانوئیل
 Chaos کاوس
 Kaufmann, Felix کاوفمان ، فلکس
 Kepler, Johannes کبلر ، یوهانز
 Cudworth, Ralph کدورث ، رالف
 Kraft, Victor کرافت ، فکتور
 Chrysippus کرایسبوس
 Croce, Benedetto کروتشه ، بندتو
 Cromwell, Oliver کرومویل ، اولیفر
 Kronos کروئوس
 کریستینا (ملکه السويد)
 Queen Christina of Sweden
 Clarke, Samuel کلارك ، صمویل
 Kelsen, Hans کلزن ، هانز
 Kilwardby, Robert کلواردبی ، روبرت
 Claudius کلودیوس
 Clitomachus کلیتوماخوس
 Clement IV. Pope کلیمنت الرابع ، البابا
 Cleanthes کلینیثز
 Cumberland, Richard کمبرلاند ، ریتشارد
 الکندی ، أبو یوسف

Matthew	متى	لويس ، البافارى ، الامبراطور .
Muhammad	محمد (عليه السلام)	Lewis of Bavaria, Emperor
Mercier, Désiré	مرسييه ، ديزيريه	Louis XIII لويس الثالث عشر
Marcus Aurelius	مركص أورليوس	Louis XIV لويس الرابع عشر
Jesus	المسيح	Lewis, Clarence I. لويس ، كلارنس ١٠
Macrobius	ماكروبيوس	Leibniz, Gottfried Wilhelm ليبنتز ، جوتفريد فاهلم
Machiavelli, Niccolo	مكياڤيللى ، نقولا	Liberatore, Matteo ليبيراتورى ، ماتيو
Mill, John Stuart	مل ، جون ستيوارت	Littre, Emile ليتريه ، اميل
Mill, James	مل ، جيمس	Lycaphron ليقافرون
Malebranche, Nicolas	ملبرانثش ، نقولا	Lenin, Vladimir لينين ، فلاديمير
Melissus	مليسيسيوس	Leo XIII ليو الثالث عشر
Menger, Karl	منجر ، كارل	(م)
Mānasseh ben Israel	منشه بن اسرائيل	Mach, Ernst ماخ ، ارنست
Moore, George Edward	مور ، جورج ادوارد	Marcel, Gabriel مارسيل ، جبرييل
More, Henry	مور ، هنرى	Marx, Karl ماركس ، كارل
Moreau.	مورو	ماركوس أورليوس أنطونيوس
Morris, Charles	موريس ، تشارلس	Marcus Aurelius Antoninus
Maurice of Nassau	موريس الناساوى	مارمونتيال ، جان فرانسوا
Moses	موسى	Marmontel, Jean Francois
Montaigne	مونتاني	Maritain, Jacques ماريتان ، جاك
Montesquieu	مونتسكيو	Maréchal, Joseph ماريشال ، جوزيف
Mead, George. H.	ميد ، جورج . هـ	Massin, Caroline ماسان ، كارولين
Merleau Ponty. M. Maurice	ميلو بونتى ، م . موريس	Mascall, E.L. ماسكال ، ا . ل
Mises, Richard Von	ميزس ، رتشارد فون	ماكتجارت ، جون اليس
Maine, Sir Henry	مين ، سير هنرى	McTaggart, John Ellis
Means	مينز	Maximus Confessor ماكسيموس المعتترف
Menoecus	مينوكوس	Macaulay, Thomas ماكولى ، توماس
Meinong, Alexius	مينونج ، الكسيوس	مالثوس ، توماس روبرت
Ménippus	مينيبوس	Malthus, Thomas Robert
Musonius	ميوزنيوس	Malraux, André مالرو ، أندريه
(ن)		Mallet ماليه
Napoleon	نابليون	Mann, Thomas مان ، توماس
	النظام ، ابراهيم	Mays, Dr. W. مايز ، الدكتور . و
		Metrodorus مترودورس

Holbach, Von	هولباخ ، فون	Nicholas of Cusa	نظام الملك نقولا القوساوى
Holmes, O.W.	هولمز ، ا . و	Nun	نن
Holmes, Sherlock	هولمز ، شرلوك	Knox, T.M.	نوكس ، ت . م .
Homer	هومروس	Newrath, Otto	نويرات ، اوتو
Hypatia	هيباشيا	Nietzsche, Friedrich	نيتشه ، فردريك
Hippon	هيبون	Nagel, Ernest	نيجل ، ارنست
Hegel, Friedrich	هيجل ، فردريك	Nero	نيرون
Hegesias	هيجيزياس	Newton, Sir Isaac	نيوتن ، سير اسحق
Heyde	هيد	(ه)	
Heidegger, Martin	هيدجر ، مارتن	Hartmann, Edward Von	هارتمان ، ادوارد فون
Hare, Richard Mervyn	هير ، رتشارد مرفين	Hartmann, Nicolai	هارتمان ، نقولا
Herodotus	هيرودوت	Harvey, William	هارفى ، وليم
Herillus	هيريللوس	Harrison, Jane	هاريسون ، جين
Hicesias	هيسيزياس	Harrison, Frederick	هاريسون ، فردريك
Hendel, C. W.	هيندل ، س . و	Halévy	هاليفى
Hume, David	هيوم ، ديفيد	Hamilton, Sir William	هاملتون ، سيروليم
Whewell, William	هيويل ، وليم	Hahn, Hans	هان ، هانز
(و)		Hippias	هيباس
Walpole	والبول	Hutcheson, Francis	هتشسون ، فرنسيس
Wallis, John	واليس ، جون	Hitler, Adolf	هتلر ، أدولف
Waismann, Friedrich	وايزمان ، فردريك	Hagestrom, Axel	هجستروم ، آكسل
Wordsworth, William	وردزورث ، وليم	Hercules	هرقل
Wisdom, John	وزدم ، جون	Heraclitus	هرقليطس
Wilson, John Cook	ولسون ، جون كوك	Huxley, T.H.	هكسلى ، ت . ه .
William of Ockham	وليم الاوكامى	Hilbert	هلبيرت
William of Champeaux	وليم شامبو	Helvetius	هلفيتيوس
William of Shyreswood	وليم الشيرزودى	Hempel, Carl	همبل ، كارل
William of Moerbeke	وليم الموربيكى	Henry of Ghent	هنرى من غنت
Ward, James	وورد ، جيمس	هوايتهد ، الفرد نورث	
Ward, Seth	وورد ، سيث	Whitehead, Alfred North	هوبز ، توماس
Whichcote, Benjamin	ويتشكوت ، بنيامين	Hobbes, Thomas	هوجنز ، كريستيان
Wade, Evelyn	ويد ، ايقلين	Huygens, Christiaan	هوسرل ، ادموند
(ي)		Husserl, Edmund	هوك ، سيدنى
Jaspers, Karl	ياسبرز ، كارل	Hook, Sidney	هوكنج ، وليم ارنست
John, St	يوحنا ، القديس	Hocking, William Ernest	
John XXII (Pope)	يوحنا الثانى والعشرين ، البابا		
Joergensen, Joergen	يورجنسن ، يورجن		

قائمة بأسماء المذاهب

Orphics	الأورفيون	(١)	
Ockhamism	الأوكامية	Epicureanism	الابيقورية
Eleatics	الإيليون	Epicureans	الابيقوريون
Ionians	الأيونيون	Coherence	الاتساق
		Occasionalism	الاتفاقية
(ب)		Probability	الاحتمال
Pragmatism	البرجماتية	Ethics	أخلاق
	البرجماتية السلوكية	Aristotelianism	أخوان الصفا
Behaviouristic Pragmatism		Induction	الأرسطية
Pragmaticism	البرجماتية	Deduction	الاستقراء
Protestantism	البروتستانتية	Scholasticism	الاستنباط
Bolshevism	البلشفية	Nominalism	الاسكولائية
Buddhism	البوذية	Socialism	الاسمية
Pyrrhonism	البيرونية	Platonism	الاشتراكية
New Pyrrhonism	البيرونية الجديدة	Neoplatonism	الأفلاطونية الجديدة
(ت)		Cambridge Platonists	أفلاطونيو كيمبردج
Empiricism	التجريبية	Feudalism	الاقطاع
	التجريبية الحسية	Regionalism	الاقليمية
Sensationalistic Empiricism		Academy of Arcesilaus	أكاديمية أركاسيلاوس
Radical Empiricism	التجريبية المتطرفة	New Academy	الأكاديمية الجديدة
Logical Empiricists	التجريبيون المناطقة	Middle Academy	الأكاديمية الوسطى
Analysis	التحليل	Atheism	الاحاد
Psycho-analysis	التحليل النفسى	Divinity	الألوهية
Associationism	الترابطية	Imperialism	الامبريالية
Anthropomorphism	التشبيهية	German Imperialism	الامبريالية الألمانية
Conceptualism	التصورية	Solipsism	الأنانية
Mysticism	التصوف		أنا وحيدة
Correspondence	التطابق	Utilitarians	أنصار مذهب المنفعة
Pluralism	التعددية	Upanishads	أهل السنة
			الأوبانيشاد

Logical Atomism	الذرية المنطقية	Transmigration	تناسخ الأرواح
Atomists	الذريون	Monotheism	التوحيد
		Thomism	التوماوية
(د)		Neo-Thomism	التوماوية الجديدة
Capitalism	الرأسمالية	(ث)	
Averroism	الرشدية	Dualism	الثنائية
Averroists	الرشديون	(ج)	
Symbolism	الرمزية	Jansenists	الجانسنيين
Stoicism	الرواقية	Fatalism	الجبرية
Stoics	الرواقيون	Dialectic	الجدل
Rosicrucians	الروسقراطيون	Dialecticians	الجدليون
Romanticism	الرومانسية	Vienna Circle	جماعة فيينا
Mathematics	رياضة	Substance	جوهر
(ز)		(ح)	
Zoroastism	الزرادشتية	Moral Sense	الحاسة الخلقية
California Associates	زملاء كاليفورنيا	Determinism	الاحتمية
(س)		Enlightenment	حركة التنوير
Behaviourism	السلوكية	Encyclopedism	حركة الموسوعيين
Socinianism	السوسينيانية	Freedom of the Will	حرية الارادة
Sophism	السوفسطائية	Communist Party	الحزب الشيوعي
Sophists	السوفسطائيون	Sensualism	الحسية
(ش)		Rights	حقوق
		(خ)	
Shari'a	الشريعة (في الاسلام)	Good	الحير
Sceptics	الشكاك	(د)	
Communism	الشيوعية	Libertarians	دعاة الارادة الحرة
(ص)		Cartesianism	الديكارتية
Chance	الصدفة	(ذ)	
Truth	الصدق	Atomism	الذرية
Right	الصواب	Speculative Atomism	الذرية التأملية

(ق)

Law	قانون
Natural Law	القانون الطبيعي
Apriorism	القبلية
Dogmatism	القطعية
Cyrenaics	القورينائية

(ك)

Catholicism	الكاثوليكية
Calvinism	الكالفينية
Classicism	الكلاسية
Cynicism	الكلبية
Cynics	الكلبيون
Universals	الكليات
Qualities	الكيفيات

(ل)

Agnosticism	اللاأدرية
Irrationalism	اللاعقلية
Immaterialism	اللامادية

(م)

Materialism	المادية
Dialectical Materialism	المادية الجدلية
Emergent Materialism	المادية الطارئة
Scientific Materialism	المادية العلمية
Marxism	الماركسية
Marxist-Leninism	الماركسية - اللينينية
Idealism	المثالية
Subjective Idealism	المثالية الذاتية
Personal Idealism	المثالية الشخصية
Dogmatic Idealism	المثالية القطعية
Absolute Idealism	المثالية المطلقة
Objective Idealism	المثالية الموضوعية

(ط)

Energism	الطاقة (مذهب)
Utopianism	الطوبية

(ظ)

Phenomenalism	الظاهرية
---------------	----------

(ع)

Number	عدد
Social Contract	العقد الاجتماعي
Aesthetics	علم الجمال
Phenomonology	علم الظواهر

(غ)

Teleology	الغائية
Teleologists	الغائيون
Gnosticism	الغنوسطية
Altruism	الغيرية

(ف)

Fascism	الفاشية
Individualism	الفردية
Jurisprudence	فقه القانون
Falasifa	الفلاسفة (في الاسلام)
Phenomenologists	فلاسفة الظواهر
Pre-Socratics	الفلاسفة قبل سقراط
Pelagianism	الفلاغوسية
Falsafa	الفلسفة (في الاسلام)
Political Philosophy	الفلسفة السياسية
Medieval Philosophy	فلسفة العصر الوسيط
Critical Philosophy	الفلسفة النقدية
Anarchism	الفوضوية
Pythagorism	الفيثاغورية
Pythagoreans	الفيثاغوريون

Panpsychism	مذهب نفسانية الكل	Critical Idealism	المثالية النقدية
Criticism	المذهب النقدي	Sensum	المحسوس
Realism	المذهب الواقعي	Concept	المدرک العقلي
	المذهب الواقعي التصوري	Egoism	مذهب الأثرة
Conceptual Realism		Sensationalism	مذهب الاحساس
Positivism	المذهب الوضعي	Voluntarism	مذهب الارادة
Dogmatism	مذهب اليقين	Deontology	مذهب الالتزام الخلقى
	المعتزلة	Humanism	المذهب الانسانى
Miracles	معجزات	Evolutionism	مذهب التطور
Knowledge	معرفة	Intuitionism	مذهب الحدس
Sense-data	معطيات الحس	Libertarianism	مذهب حرية الارادة
Meaning	معنى	Pantheism	مذهب الحلول
Fallacy	مغالطة	Animism	المذهب الحيوى
Categories	مقولات	Subjectivism	مذهب الذاتية
Formal Logicians	المناطقة الصوريون	Instrumentalism	مذهب الذرائع
Menshevism	المنشفية	Monadology	مذهب الذرات الروحية
Logic	المنطق	Deism	مذهب الربوبية
Encyclopedists	الموسوعيون	Spiritualism	مذهب الروحية
Monads	مونادات	Scepticism	مذهب الشك
Metaphysics	ميتافيزيقا	Formalism	المذهب الصورى
		Naturalism	المذهب الطبيعى
	(ن)	Phenomenalism	مذهب الظواهر
Nazism	النازية	Rationalism	المذهب العقلى
Nomos	الناموس		مذهب العقول المتعددة
Internationalism	النزعة الدولية	Pluralistic System of Minds	
Physicalism	النزعة الفيزيقية	Predestination	مذهب القضاء والقدر
Scientism	النزعة العلمية	Hedonism	مذهب اللذة
Relativism	النسبية	Ethical Hedonism	مذهب اللذة الأخلاقى
General Relativity	النسبية العامة		مذهب اللذة النفسى
	نظرية الأسوار الكمية	Psychological Hedonism	
Theory of Quantification Seems		Peripateticism	مذهب المشائين
Representative Theory	نظرية التمثيل	Utilitarianism	مذهب المنفعة
Atomic Theory	النظرية الذرية	Deism	مذهب المؤلهة (الربوبية)
	النظرية الساذجة للمجموعة	Theism	مذهب المؤلهة
Naive Set Theory		Islamic Theism	مذهب المؤلهة الاسلامى
	نظرية العبارات الوصفية	Christian Theism	مذهب المؤلهة المسيحى
Theory of Description			

(و)		Organic Theory	النظرية العضوية
Monism	الواحدية	Contract Theory	نظرية العقد الاجتماعي
Neutral Monism	الواحدية المحايدة	Theory of Ideas	نظرية المثل
Naive Realism	الواقعية الساذجة	Epistemology	نظرية المعرفة
Critical Realism	الواقعية النقدية	Utilitarian Theory	نظرية المنفعة
Being	الوجود	Agathistic Theory	نظرية موضوعية القيم
Existentialism	الوجودية	Deontological Theory	نظرية الواجب
Neo-Positivism	الوضعية الجديدة	Obviousness Theory	نظرية الواضح
Legal-Positivism	الوضعية القانونية	Unionism	النقابية
Logical-Positivism	الوضعية المنطقية		
Logical Positivists	الوضعيون المناطقة	(هـ)	
(ي)		Hitlerism	الهيترية
Jesuits	اليسوعيون	Absolute Identity	الهوية المطلقة

قائمة بأسماء المؤلفات

- (١)
- ارجاع الفنون الى اللاهوت (لبونافنتورا)
De Reductione Artium ad Theologian
- أساس الأخلاق (لروس ، ولیم)
The Foundation of Ethics
- أساس علم الظواهر (لهوسرل)
The Foundation of Phenomenology
- الاستطيقا (لكروتشه)
Aesthetics
- استعمالات البرهان (لتولن ، ستيفن)
The Uses of Argument
- أسرار مصرية (لأيامبليخوس)
Egyptian Mysteries
- الأسس (لنيوتن)
Principia
- أسس الحساب (لفريجه)
Die Grundlagen der Arithmetik
- أسس علم الأخلاق (لايربان ، ولبر)
The Foundations of Arithmetic
- الاسكتلندية (لفريرون)
Fundamentals of Ethics
- الاسماء الالهية (لديونييسيوس الأريوباجي)
L'Ecossaise
- الاشارات (لابن سينا)
Divine Names
- الاشتراكية ، طوباوية وعلمية (لانجلز ، فردريك)
Isharat (Indications)
- اشكالات (لرايل ، جلبرت)
Socialism, Utopian and Scientific
- أصل نشأة الأخلاق (لنيتشه)
Dilemmas
- اصلاح الفساد (لجون الباريسي)
Toward a Genealogy of Morals
- أصول الأخلاق - برنكيا اثكا (لمور ، جورج)
Correctorium Corruptori
- أصول الرياضيات (لرسل)
Principia Ethica
- أراء الطبيعيين (لثاوفرستوس)
Principles of Mathematics
- الأبحاث الفلسفية (لفتجنشتين)
Philosophical Investigations
- أبحاث منطقية (لهوسرل)
Logical Investigations
- أبحاث نفسية - أخلاقية نحو نظرية في القيمة
(لمينونج)
Psychological-ethical Investigations
- الآثار الباقية (للبيروني)
Towards Value-theory
- أحداث الزمان (لبيكون ، فرنسيس)
Temporis Partus Masculus
- احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة (لميزس)
Wahrscheinlichkeit Statistik und
- Wahrheit
- Probability Statistics and Truth
- الأحكام (لبطرس اللومباردي)
Sentences
- أحياء علوم الدين (للغزالي)
Ethics
- الأخلاق (لسبينوزا)
Ethics
- الأخلاق (لهارتمان ، نقولا)
الأخلاق النيقوماخية (لأرسطو)
Nicomachean Ethics
- الأخلاق واللغة (لستيفنسون ، تشارلس)
Ethics and Language
- الادراك الحسي (لبرايس ، هنري)
Perception
- الادراك الفطري والتعديل الخامس (لهوك ، سدني)
Common Sense and the Fifth Amend-
- ment
- أراء الطبيعيين (لثاوفرستوس)
The Opinions of the Physicists
- ارادة الاعتقاد (لجيمس ، ولیم)
The Will to Believe

التماس للمعاذير (لاوستن ، جون)
APlea of Excuses

السيفرون - الفيلسوف الصغير (لباركلي)
Alciphron

الله والفلسفة (جلسن ، ايتين)
God and Philosophy

الواز الجديدة (لروسو)
La Nouvelle Héloïse

Emile اميل (لروسو)

L'Homme الانسان (لسارتر)

انسانى ، انسانى الى أقصى حد (لنيتشه)
Human, All-Too-Human

الانسانية والفرع (لسارتر)
Humanisme et Terreur

انفعالات النفس (لديكارت)
The Passions of the Soul

Enneads الانبياء - التاسوعات (لأفلاطين)
أهداف التربية (لهوايتهد)

The Aims of Education

Oedipus أوديب (لسوفوكليس)

Organon الأورجانون (لأرسطو)

الايمان والعقل (لكولنجوود)
Faith and Reason

(ب)

Parsifal بارسيفال (لفاجنر)

Parmenides بارمنيدس (لأفلاطون)

بحث عن الصدق والمعنى (لرسل)
Inquiry into Meaning and Truth

بحث فى العقل البشرى (لريد ، توماس)
Inquiry into the Human Mind

بحث فى الفهم البشرى (لهيوم)
Inquiry Concerning the Human Understanding

بحث فى قوانين الفكر (لبول ، جورج)
An Investigation of the Laws of Thought

أصول العلم (لجفنز ، وليم)
Principles of Science

أصول علم النفس (لجيمس ، وليم)
The Principles of Psychology

أصول الفن (لكولنجوود)
Principles of Art

أصول المعرفة البشرية (لباركلي)
Principles of Human Knowledge

أصول المعرفة الطبيعية (لهوايتهد)
The Principles of Natural Knowledge

أصول المنطق (لبرادلى)
Principles of Logic

أطلانتس الجديدة (لبيكون ، فرنسيس)
New Atlantics

الاعتراضات (لديكارت)
Objections

الاعترافات (لأوغسطين)
Confessions

الاعترافات (لروسو)
Confessions

اعرف نفسك (لأبيلارد)
Scito Te Ipsum

الأفراد : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية (لستروسن)
Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics

أفكار فلسفية (لديدرو)

Pensées Philosophiques

أفكار فى تفسير الطبيعة (لديدرو)
Pensées sur L'Interprétation de la Nature

أفكار لعلم ظواهر خالص (لهوسرل)
Ideas for a Pure Phenomenology

أفلاطون ، الرجل وعمله (لتيلر ، ألفرد)
Plato, The Man and his Work

أفول الأصنام (لنيتشه)
Twilight of Idols

ايفيجينى (لجوته)
Iphigenie

الاقتصاد السياسى (لمل ، جون ستيوارت)
Political Economy

اقراطيلوس (لأفلاطون)

Crito اقريطون (لأفلاطون)

Werther آلام فرتر (لجوته)

آلة الجديدة - الأورغانون الجديد (لبيكون ، فرنسيس)

Novum Organum

التاريخ الطبيعي والتجريبي لتأسيس الفلسفة ،
أو ظواهر الكون (لبيكون ، فرنسيس)
Historia Naturalis et Experimentalis ad
Condendam Philosophiam ; Phenomena
Universi.
تاريخ الكارثة (لأيلارد)
Historia Calamitatum
تاريخ المؤسسات في مرحلتها الأولى (مين ، هنرى)
Early History of Institutions
تاريخ اليونان (لجروت)
History of Greece
تاسو (لجوته)
Tasso
تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو
مرذولة (للبيروني)
Analysis التحليل • (مجلة)
التحليل الرياضي للمنطق (لبول ، جورج)
The Mathematical Analysis of Logic
تحليل ظاهرة العقل الانساني (لم ، جيمس)
Analysis of the Phenomena of the Hu-
man Mind
تحليل العقل (لرسيل)
Analysis of Mind
التحليلات (لأرسطو)
Analytics
التحليلات الأولى (لأرسطو)
Prior Analytics
التحليلات الثانية (لأرسطو)
Posterior Analytics
التخطيط والموضوع (لبيكون ، فرنسيس)
Delineatio et Argumentum
تدبير المتوحد (لابن باجه)
التدريب على المسيحية (لكيركجارد)
Training in Christianity
التربية للانسان الحديث (لهوك ، سدني)
Education for Modern Man
ترجمة حياتي (لكولنجوود)
Autobiography
الترجمة الذاتية (مل ، جون - تيلر ، هاريت)
Autobiography
الترغيب في الفلسفة (ليامبليخوس)
Exhortation to Philosophy

بحث في كهف الحوريات (لفورفوريوس)
On the Cave of the Nymphs
بحثان عن الحكومة (للوك)
Two Treatises of Government
بحوث مجموعة (لشليك)
Gesammelte Aufsätze
البرجماتية (لرسيل)
Pragmatism
برنكيبيا ماثماتكا (رسل - هوايتهد)
Principia Mathematica
بطلان التمثههه القطعي (جلانفيل ، جوزيف)
The Vanity of Dogmatizing
بعثات التبشير تراجع نفسها (لهوكنج)
Rethinking Missions
البناء المنطقي للعالم (لكارناب)
Der Logische Aufbau der Welt
البناء المنطقي للغة (لكارناب)
The Logical Syntax of Language
بهيموث (لهوبز)
Behemoth
بيان الحزب الشيوعي (ماركس - انجلز)
Manifesto of the Communist Party
(ت)
تألف المقولات (لبطرس الاسباني)
Syncategoremata
التأملات (لماركوس أورليوس)
Meditations
تأملات ديكارتية (لهوسرل)
Cartesian Meditations
تأملات في الفلسفة الأولى (لديكارت)
Meditations on the First Philosophy
تأملات لا معاصرة - أفكار في غير أوانها (لنيتشه)
Untimely Meditations, Thoughts out of
Season
التأملات النظرية والنحوية (لسكوت ، جون)
Theoremata and Gramatica Speculative
التاريخ (لهيوول)
History
التاريخ الطبيعي (لبوفون)
Histoire Naturelle

Talmud التلمود
 تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون (مل ، جون)
 An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy
 Proslogion التمهيد (لأنسلم)
 تمهيد للتاريخ الطبيعي والتجريبي (لبيكون ، فرنسيس)
 Paraseeve ad Historiam Naturalem et Experimentalem
 تمهيد للمنطق (لوليم الشيرزوودي)
 Introductiones in Logicam
 تنظيم الفكر (لهوايتهد)
 The Organisation of Thought
 تنوير الوجود (لياسبرز)
 Existenzerhellung : Illumination of Existence
 Leviathan التنين - اللواياتان (لهوبز)
 تهافت التهافت (لابن رشد)
 The Incoherence of the Incoherence
 تهافت الفلاسفة (للغزالي)
 Incoherence of the Philosophers
 Theactetus تيتياتوس (لأفلاطون)
 Timaeus تيمائوس (لأفلاطون)

(ث)

L'Homme Revolté الثائر (لكامي)
 ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس (لباركلي)
 Three Dialogues between Hylas and Philonous
 ثياب الامبراطور (لأندرسن)
 The Emperor's Clothes

(ج)

جدل الطبيعة (لانجلز)
 The Dialectics of Nature
 Republic الجمهورية (لأفلاطون)

ترقية العلوم (لبيكون ، فرنسيس)
 Advancement of Learning
 ترقيم الأفكار (لفريجه)
 Begriffsschrift
 تركيب الظاهر (لجودمان ، نلسون)
 The Structure of Appearance
 تريستان وايزولده (لفاجنر)
 Tristan and Isolde
 تشريح بعض الأفكار العلمية (لهوايتهد)
 The Anatomy of Some Scientific Ideas
 التصوف والمنطق (لرسل)
 Mysticism and Logic
 التطهيرات (لامبادوقليس)
 Purifications
 التطور الخلاق (لبرجسون)
 L'Evolution Créatrice
 التطور وعالم الواقع (لهوايتهد)
 Process and Reality
 تعاليم الدين الوضعي (لكونت ، أوجست)
 The Catechism of Positive Religion
 التعريفات الاقناعية (لستيغنسسون ، تشارلس)
 Persuasive Definitions
 تعليقات على فورفوريوس (لأبيلارد)
 Glosses on Porphyry
 التفسير العلمي (لبريثويت ، رتشارد)
 Scientific Explanation
 التفسير والآلية والغائية (لدوكاس ، كيرت)
 Explanation, Mechanism and Teleology
 التفكير والخبرة (لبرائيس ، هنري)
 Thinking and Experience
 تفنيد الفلسفات (لبيكون ، فرنسيس)
 Redargutio Philosophiarum
 التقدم : قانونه وعلته (لسبنسر ، هربرت)
 Progress, its Law and Cause
 تقرير الواقع والاستدلال منه (لولسون ، جون)
 Statement and Inference
 تكملات واضافات (لشوبنهاور)
 Parerga und Paalipomena / الجمهورية (لأفلاطون)

خريطة المعرفة (لكولنجوود)

Speculum Mentis

The Map of Knowledge

خطاب الى دالمبير عن المسرح (لروسو)

Lettre à d'Alembert sur Les Spectacles

خطاب عن الصم والبكم (لديدور)

Lettre sur Les Sourds et Muets

خطاب عن العميان (لديدور)

Lettre sur Les Aveugles

خطاب إلى الأمة الألمانية (لفشته)

Addresses to the German Nation

خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم

المجتمع (لكونت ، أوجست)

Plan of the Scientific Works necessary
for the Reorganization of Society

Pensées

الخواطر (لبسكال)

(د)

دائرة المعارف البريطانية

Encyclopedia Britannica

دراسات أخلاقية (لبرادلي)

Ethical Studies

دراسات عن هيوم (لينونج)

Hume Studies

دراسة لفلسفة ماكتجارت (لبرود)

An Examination of Mc Taggart's Philo-

sophy

درجات المعرفة (لماريتان ، جاك)

The Degree of Knowledge

دروس أولية في المنطق (لجفنز ، وليم)

Elementary Lessons in Logic

دروس في الفلسفة الوضعية (لكونت ، أوجست)

Course on the Positive Philosophy

دروس وتمارين في المنطق الاستنباطي (لجفنز ، وليم)

Studies and Exercises in Deductive Logic

الدفاع (لأفلاطون)

دفاع سقراط (لأكسانوفان)

Apology of Socrates

جمود الكنسيين (لبارث ، كارل)

Kirkliche Dogmatik

جولة المتشكك (لديدور)

Promenade du Sceptique

Goetz

جيتس (لجوته)

(ح)

الحاشية الختامية غير العلمية (لكيركجارد)

Concluding Unscientific Postscript

حديث فيلسوف مع السيدة دوقه س (لديدور)

L'Entretien d'un Philosophe avec Mme

La Duchesse de XXX.

حرية الارادة (لادواردز ، جوناثان)

Freedom of the Will

حرية الارادة (لزملاء كاليفورنيا)

The Freedom of the Will

الحضور والخلود (مارسل ، جبريل)

Présence et Immortalité

حقيقة الدين المسيحي (لجروتشوس ، هيجو)

De Veritate Religionis Christianae

الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ (لجودمان ،

نلسون)

Fact, Fiction and Forecast

حكام الصين (لسيمون دي بوفوار)

Les Mandarins

حكمة القدماء (لبيكون ، فرنسيس)

De Sapientia Veterum

حوليات الفلسفة (صحيفة)

Annalen der Philosophie

حي بن يقظان (لابن طفيل)

حياة فيثاغورس (لايامبليخوس)

Life of Pythagoras

(خ)

الخبرة والحكم (لهوسرل)

Experience and Judgement

الرسالة الصغيرة (لهوبز)
 Little Treatise
 رسالة عصرنا فى التشريع والفقہ (لسافينيى)
 The Vocation of Our Age for Legislation
 and Jurisprudence
 الرسالة اللاهوتية السياسية (لسبينوزا)
 Tractatus Theologico - Politicus
 رسالة منطقية فلسفية (لفتجنشتين)
 Tractatus Logico - Philosophicus
 رسالة موجزة فى الله والانسان وسعادته
 (لسبينوزا)
 Short Treatise on God, Man and his
 Wellbeing
 روح فلسفة العصر الوسيط (لجلسن ، ايتين)
 The Spirit of Medieval Philosophy
 روح القوانين (لمونتسكيو)
 Espirt des Lois
 الرياضة العامة (ليامبليخوس)
 General Mathematics

(ز)

الزمان والمكان والالهية (لاسكندر ، صمويل)
 Space, Time and Deity
 زندقة ، نعم ؛ تأمر لا (لهوك ، سدنى)
 Heresy, Yes; Conspiracy, No.

(س)

السابوعات (لبويس)
 De Hebdomadibus
 سبل الحرية (لسارتر)
 Les Chemins de la Liberté
 سبيل النفس الى الله (لبونافنتورا)
 Itinerarium Mentis in Deum
 السبيل والعهد المؤديان الى الصالح الكنسى
 (لجروتىوس ، هييجو)
 Via et Votum ad Pacem Ecclesiasticam
 السحب (لارستوفان)
 The Clouds

دفاع عن الذوق الفطرى (لمور ، جورج)
 A Defence of Common Sense
 دلالة الحائرين (لموسى بن ميمون)
 The Guide of the Perplexed
 الديمقراطية الاجتماعية الألمانية (لرسل)
 German Social Democracy

(ذ)

ذكريات سقراط (لأكسانوفان)
 Memories of Socrates

(د)

رجل الله (مارسل ، جبرييل)
 Homme de Dieu
 ردود على الاعتراضات (لديكارت)
 Replies to the Objections
 رسالة الى أهل روما (لبارث ، كارل)
 Romerbrief
 رسالة الى مارسللا (لفورفوريوس)
 Letter to Marcella
 رسالة ثانية فى الحكومة المدنية (للوك)
 Second Treatise of Civil Government
 رسالة فى الاحساسات (لكوندياك)
 Traité des Sensations
 رسالة فى الأخلاق الأبدية الثانية (لكدورث ،
 رالف)

Treatise Concerning Eternal and
 Immutable Morality

رسالة فى اصلاح العقل (لسبينوزا)
 Tractatus de Emendatione Intellectus

رسالة فى الجبر العام (لهوايتهد)
 Treatise on Universal Algebra

رسالة فى الطبيعة الانسانية (لهيوم)
 Treatise of Human Nature

رسالة فى طبيعة الفضيلة (لبتلر ، جوزيف)
 Dissertation upon the Nature of Virtue

(ط)

Le Peste	الطاعون (لكامى)
General Psychopathology	طب الأمراض النفسية العام (لياسبرز)
Physics	الطبيعة (لأرسطو)
Human Nature	الطبيعة الانسانية (لهوبز)
Human Nature and its Remaking	الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها (لهوكنج)
Human Nature and Conduct	الطبيعة البشرية والسلوك (لديوى ، جون)
Nature of True Virtue	طبيعة الفضيلة الحقة (لادواردز ، جونانان)
The Nature of Thought	طبيعة الفكر (لبلانشارد)
The Nature and Sources of Law	طبيعة القانون ومصادره (لجرى ، ج . س)
Nature of Existence	طبيعة الوجود (لماكتجارت)
Nature, Mind and Death	الطبيعة والعقل والموت (لدوكاس ، كيرت)
The Way to Wisdom	الطريق الى الحكمة (لياسبرز)
The Path of the Law	طريق القانون (لهولز)
Topics	الطوبىقا (لأرسطو)
Timaeus	طيماوس (لأفلاطون)

(ع)

Le Monde	العالم (لديكارت)
The World as Will and Idea	العالم ارادة وفكرة (لشوبنهاور)
The Intelligible World, Metaphysics and Value	العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة (لايربان،ولبر)
The Antichrist	عدو المسيح (لنيتشه)

السفر الأكسفوردى (لسكوت ، جون)

Opus Oxoniense	السلطة السياسية (لديدرو)
Autorité Politique	السلطة الملكية والسلطة البابوية (لجون الباريسى)
De Potestate Regia et Papali	السوفسطائى (لأفلاطون)
Sophist	السياسة (لأرسطو)
Politics	سيريس (لباركلى)
Siris	سيكولوجية الحدس الكونى (لياسبرز)
Psychology of Weltanschauungen	

(ش)

Philosophical Fragments	الشذرات الفلسفية (لكيركجارد)
The Modern Corporation and Private Property	الشركة في صورتها الحديثة والملكية الخاصة (لبيرل ومينز)
Middle Commentaries	الشروح المتوسطة (لابن رشد)
Long Commentaries	الشروح المطولة (لابن رشد)
Poetics	الشعر (لأرسطو)
Feeling and Form	الشعور والشكل (للانجر ، سوزان)
Shifa	الشفاء (لابن سينا)

(ص)

Varieties of Religious Experience	صنوف الخبرة الدينية (لجيمس ، وليم)
-----------------------------------	--------------------------------------

(ض)

Against Christians	ضد المسيحيين (لفورفوريوس)
Necessity	الضرورة (لمور ، جورج)

علم الميكانيكا (لماخ ، ارست)
The Science of Mechanics
علم النفس من الوجهة التجريبية (لبرنتانو ،
فرانس)
Psychology from the Empirical Stand-
point
العلم والعالم الحديث (لهوايتهد)
Science and the Modern World
علمنا بالعالم الخارجي (لرسل)
Our Knowledge of the External World
عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة (مينونج)
Ground Work of the General Theory of
Value
عن الآلهة والكون (لسالوستيوس)
On Gods and the Universe
عن الافتراضات (مينونج)
On Assumptions
عن الامكان والاحتمال (مينونج)
On Possibility and Probability
عن الانسان (لهوبز)
De Homine
عن الانفعال حين يكون مشيرا الى شئ (مينونج)
On Emotional Presentation
عن الجسم (لهوبز)
De Corpore
عن الحقيقة (لياسبرز)
Of Truth
عن طبيعة الأشياء (للوكريتيوس)
De Rerum Natura
عن قانون الحرب والسلام (لجروتتيوس ، هييجو)
De Jure Belli et Pacis On the Law of
War and Peace
عن قانون الغنائم (لجروتتيوس ، هييجو)
De Jure Praedae On the Law of Booty
عن المواطن أو الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة
والمجتمع (لهوبز)
De Cive, Philosophical Rudiments
Concerning Government and Society
العواطف الدينية (لادواردز ، جوناثان)
Religious Affections
عودا الى متشولح (لشو ، برنارد)
Back to Methuselah

عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى (لكوندورسيه)
A Historical Survey of the Progress of
Human Understanding
العزاء الفلسفى (لبويس)
De Consolatione Philosophiae
العصور الحديثة (لسارتر)
Les Temps Modernes
العظة (لأنسلم)
Proslogion
العقد الاجتماعى (لروسو)
Social Contract
عقيدة أخلاقى (لتيلر ، ألفرد)
The Faith of a Moralist
العقل (مجلة)
Mind
العقل والأساطير الاجتماعية والديمراطية
(لهوك ، سدن)
Reason, Social Myths and Democracy
العقل والطبيعة (لكوهن ، موريس)
Reason and Nature
العقل ومكانه فى الأخلاق (لتولن ، ستيفن)
Place of Reason in Ethics
العقل ومكانه فى الطبيعة (لبرود ، شارلى)
The Mind and its Place in Nature
العقل والوجود (لياسبرز)
Reason and Existence
العقول الأخرى (لأوستن ، جون)
Other Minds
العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان
(لكابانييس)
Relations of the Physical and Moral in
Man
علم الجواهر الروحية - المونادولوجيا (لليبنتز)
Monadology
علم ظواهر الروح (لهيجل)
Phanomenologie des Geistes, Phenome-
nology of Spirit
علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان (لهوسرل)
Phenomenology of the Inner Time Con-
sciousness
العلم المرح (لنيتشه)
The Gay Science

Philosophy فلسفة (لياسبرز)
 فلسفة الأشكال الرمزية (لكاسير)
 Philosophy of Symbolic Forms
 فلسفة ج . ١٠ مور (لمور ، جورج)
 The Philosophy of G. E. Moore
 فلسفة الحساب (لهوسرل)
 The Philosophy of Arithmetic
 فلسفة الحق (لهيجل)
 Philosophie des Rechts : Philosophy of Right
 فلسفة الروح (لكروتشه)
 Philosophy of the Spirit
 فلسفة العلوم الاستقرائية (لهيول)
 Philosophy of the Inductive Sciences
 فلسفة اللاشعور (لهارتمان ، كارل)
 Philosophy of the Unconscious
 فلسفة اللامشروط (لهاملتون ، وليم)
 Philosophy of the Unconditioned
 فلسفة هوايتهد (بلمايز)
 The Philosophy of Whitehead
 في الأجناس والأنواع (لأبيلارد)
 Concerning Genera and Species
 في أزلية العالم (لتوما الأكويني)
 De Aeternitate Mundi
 في الإشارة (لستروسن)
 On Referring
 في الاقتصاديات (لاكسانوفان)
 Oeconomicus
 في الثالث (لاوغسطين)
 De Trinitate
 في الثالث (لبويس)
 De Trinitate
 في الجواهر المفارقة (لتوما الأكويني)
 De Substantus Separatis
 في الحاس والمحسوس (لأرسطو)
 De Sensu et Senato
 في الحركة (لباركلي)
 De Motu
 في دلالة الألفاظ على مسمياتها (لرسل)
 On Denoting
 في الذكر والتذكر (لأرسطو)
 De Memoria et Reminiscentia
 في الرد على دورنج (لانجلز ، فردريك)
 Anti-Duhring

(غ)

غابة الغابات (لبيكون ، فرنسيس)
 Sylva Sylvarum

(ف)

فاليريوس ترمينوس (لبيكون ، فرنسيس)
 Valerius Terminus
 فاوست (لجوته)
 Faust
 الفجر (لنيتشه)
 Dawn
 الفرق بين العبقرى والرسول (لكيركجارد)
 The Difference between a Genius and an Apostle
 الفصل - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية
 من الاتصال (لابن رشد)
 Fasel
 الفعل الصواب والفعل الخير (لروس ، وليم)
 The Right and The Good
 فكر وأنظر (لبيكون ، فرنسيس)
 Cogitata et Visa
 فكرة التاريخ (لكولنجوود)
 Idea of History
 فكرة الصدق عند جيمس (لرسل)
 James's Conception of Truth
 فكرة الصدق في اللغات المصوغة صياغة صورية
 (لتارسكي)
 The Concept of Truth in Formalized Languages
 فكرة الطبيعة (لكولنجوود)
 Idea of Nature
 فكرة الطبيعة (لهوايتهد)
 The Concept of Nature
 فكرة العقل (لرايل ، جلبرت)
 The Concept of Mind
 فكرة المسيح في الأناجيل (لسانتيانا)
 The Idea of Christ in the Gospels
 الفلاسفة العظام (لياسبرز)
 The Great Philosophers

القانون والعقل الحديث (لجيروم ، فرانك)
Law and the Modern Mind .

القرآن Quran (Koran)

قواعد لهداية العقل (لديكارت)
Rules for the Direction of the Understanding

القوانين (لأفلاطون) Laws

(ك)

الكتاب الأزرق (لفتجنشتين) Blue Book

الكتاب البنى (لفتجنشتين) Brown Book

الكتاب الثالث (لبيكون ، روجر)
Opus Tertium

الكتاب الصغير (لبيكون ، روجر)
Opus Minus

كتاب الدفاع عن الأحمق (لجونيلو)
Book on Behalf of the Fool

الكتاب الكبير (لبيكون ، روجر)
Opus Majus
الكتاب المقدس Scripture

كتاب المهاجمات (لتوماس من ستن)
Liber Propugnatorius

كتابات الشباب اللاهوتية (لهيجل)
Hegels Theologische Jugendschriften
Early Theological Writings

كرامة العلوم وتنميتها (لبيكون ، فرنسيس)
De Dignitate et Augmentis Scientiarum

كشف النفس (لبرنتانو ، فرانس)
Psychognosy

كفاح الجامعات الألمانية (لهيدجر)
Die Selbstbehauptung der Deutschen
Universität

الكينونة والملك (لمارسل ، جبريل)
Etre et Avoir

(ل)

اللاهوت الأرسطى (لأفلوطين)
Aristotelian Theology

في الروح (لهلفيتيوس) De l'Esprit
في طبائع الأشياء (للوكريتيوس)

De Rerum Natura

في الطبيعة (لأنكساغورس) On Nature

في الطبيعة (لأمبادوقليس) On Nature

في العقد الأصلي (لهيوم)
Of the Original Contract

في فائدة الاعتقاد (لأوغسطين)
De Utilitate Credendi

في فلسفة الجامعات (لشوبنهاور)
On University Philosophy

في قسمة الطبيعة (لاريجين)
De Divisione Nature

في مبادئ العالم (لتوما الأكويني)
De Principus Mundi

في المبادئ والأصول (لبيكون ، فرنسيس)
On Principles and Origins

في النبات (لثاوفرانسلوس) De Plantis

في النساء (لشوبنهاور) On Women

في النفس (لأرسطو) De Anima

في الوجود والماهية (لتوما الأكويني)
De Ente et Essentia

في وحدة العقل (لتوما الأكويني)
De Unitate Intellectus

فيدون (لأفلاطون) Phaedo

فيلبوس (لأفلاطون) Philebus

فيلهلم ميستر (لجوته) Wilhelm Meister

(ق)

قاموس أكسفورد الانجليزي
Oxford English Dictionary

القانون الحر (لايرليش)
Freie Rechtsfindung

القانون القديم (مين ، هنري) Ancient Law
القانون المسعودي (للبيروتني)

المبادئ الأولى (لسبنسر ، هربرت)
 First Principles
 مبادئ علم الأحياء (لسبنسر ، هربرت)
 Principles of Biology
 مبادئ علم الأخلاق (لسبنسر ، هربرت)
 Principles of Ethics
 مبادئ علم النفس (لسبنسر ، هربرت)
 Principles of Psychology
 مبادئ علم النفس (لوورد ، جيمس)
 Psychological Principles
 مبادئ الفلسفة (لديكارت)
 Principles of Philosophy
 المبادئ الفلسفية لرينيه ديكارت (لسبينوزا)
 Renati des Cartes Principia Philosophiae
 مبادئ القانون (لهوبز)
 Elements of Law
 مبادئ القانون العام (لبيكون ، فرنسيس)
 Elements of Common Law
 مبادئ اللاهوت (لأبرقلس)
 Elements of Theology
 مبادئ الميتافيزيقا (لتيلر ، ألفرد)
 Elements of Metaphysics
 مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي (لفن ، جون)
 Principles of Empirical or Inductive Logic
 مبادئ نظرية الاحتمال (لنيجل ، ارنست)
 Principles of the Theory of Probability
 مبحث آلهة الكون (لهزيود)
 Theogony
 مبدأ النسبية (لهوايتهد)
 The Principle of Relativity
 مثال الدين (لبترل ، جوزيف)
 The Analogy of Religion
 المجال الدائم للفلسفة (لياسبرز)
 Der Philosophische Glaube
 The Perennial Scope of Philosophy

لاهوت أفلاطون (لأبرقلس)
 The Theology of Plato
 اللاهوت الصوفي (لديونيسيوس الأريوباخي)
 Mystical Theology
 اللغة والحقيقة (لايربان ، ولبر)
 Language and Reality
 لغة الأخلاق (لميز ، رتشارد)
 The Language of Morals
 اللغة والصدق والمنطق (لآير)
 Language, Truth and Logic
 لماذا المذهب الانساني ؟ (لشيلر ، ف . ك . س)
 Why Humanism
 لودفيج فويرباخ (لانجلز ، فردريك)
 Ludwig Feuerbach

(م)

ما الميتافيزيقا ؟ (لهيدجر)
 Was its Metaphysik ?
 ما بعد الطبيعة (لأرسطو)
 Metaphysics
 ما وراء الخير والشر (لنيتشه)
 Beyond Good and Evil
 ما وراء الواقعية والمثالية (لايربان ، ولبر)
 Beyond Realism and Idealism
 المادبة (لأكسانوفان)
 Symposium
 المادبة (لأفلاطون)
 Symposium
 المادة والذاكرة (لبرجسون)
 Matière et Memoire
 ماركس والماركسيون ، التراث الغامض (لهوك ، سدن)
 Marx and Marxists, the Ambiguous Legacy
 مانفرد (لبيرون)
 Manfred
 مبادئ الأخلاق والتشريع (لبنتام)
 The Principles of Morals and Legislation
 المبادئ الأساسية لعلم اجتماع القانون (لايرليش)
 Fundamental Principles of Sociology of Law

محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة في
انجلترا (لهوبز)

Dialogues between a Philosopher and a
Student of Common Laws of England

محاولة من أجل نظرية جديدة في الرؤية (لباركلي)
Essay towards a New Theory of Vision

مدخل الى الفلسفة الرياضية (لرسيل)
Introduction to Mathematical Philosophy

مدخل الى فلسفة العلم (لتولن ، ستيفن)
Philosophy of Science: An Introduction

مدخل الى مقولات أرسطو (لفورفوروس)
Introduction to Aristotle's Categories

مدخل الى النظرية المنطقية (لستروسن)
Introduction to Logical Theory

المدينة الفاضلة (لديوجينيس)
Republic

المذكرات الباريسية (لسكوت ، جون)
Reportata Parisiensia

مذهب الفلسفة التركيبية (لسبنسر ، هربرت)
System of Synthetic Philosophy

مذهب في فلسفة الأخلاق (لهتشسون ، فرنسيس)
A System of Moral Philosophy

مذهب في المثالية المتعالية (لشيلنج)
System of Transcendental Idealism

مذهب في المنطق القياسي والاستقرائي (مل ، جون)
A System of Logic, Ratiocinative and
Inductive

مذهب المنفعة (مل ، جون ستيوارت)
Utilitarianism

مراجعة المسائل الأساسية في الأخلاق (لبرايس ،
رتشارد)

Review of the Principal Questions in
Morals

المسائل الخلافية (لتوما الاكوينى)
Quaestiones Disputatae

مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة
(لهوبز)

Questions Concerning Liberty, Neces-
sity and Chance

مجال الفقه وتحديده (لأوستن ، جون)
The Province of Jurisprudence Deter-
mined

مجال الفقه وحدوده (لبنتام)
Limits of Jurisprudence Defined

المجتمع المفتوح وأعداؤه (لبوبر)
The Open Society and its Enemies

مجلة ادنبرة
Edinburgh Review

المجلة السنوية للأدب
L'Année Littéraire

مجلة الميتافيزيقا والأخلاق
Revue de Métaphysique et Morale

المجلة الوضعية أو الانسانية
The Positivist Review, Humanity

مجموعة أبحاث تش . س . بيرس
Collected Papers of C.S. Peirce

المجموعة الفلسفية (لتوما الاكوينى)
Summa Contra Gentiles

المجموعة اللاهوتية (لتوما الاكوينى)
Summa Theologica

المجموعة المنطقية (لبطرس الأسباني)
Summulae Logicales

محاضر الأكاديمية البريطانية
Proceedings of the British Academy

محاضر الجمعية الأرسطية
Proceedings of the Aristotelian Society

محاضرات (لفيتوريا ، فرنسيس دي)
Relectiones

محاضرات عن فلسفة القانون الوضعي (لأوستن ،
جون)

Lectures on the Philosophy of Positive
Law

محاضرات في المنطق (لهاملتون ، ولیم)
Lectures on Logic

محاضرات في الميتافيزيقا (لهاملتون ، ولیم)
Lectures on Metaphysics

مقاصد الفلاسفة (للفراي)
 مقال عن الحرية (مل ، جون ستيوارت)
 The Essay on Liberty
 مقال عن الميتافيزيقا (لينتز)
 Discourse on Metaphysics
 مقال في العقل الانساني (للوك)
 Essay Concerning Human Understanding
 مقال في علوم الانسان (لسان سيمون)
 Essay on the Sciences of Man
 مقال في المنهج (لديكارت)
 Discourse on Method
 مقالات جديدة في العقل الانساني (للينتز)
 New Essays on the Human Understanding
 مقالات عن الدين (مل ، جون ستيوارت)
 Essays on Religion
 مقالات فلسفية (لرسل)
 Philosophical Essays
 مقالات في العلم والحياة (لهوايتهد)
 Essays in Science and Philosophy
 مقالات في قوى الانسان العقلية (لريد ، توماس)
 Essays on the Intellectual Powers of Man
 مقالات في الواقعية النقدية (لسانتيانا ، وآخرون)
 Essays in Critical Realism
 مقالات مجموعة (لبرادلي)
 Collected Essays
 مقالة تمهيدية (لدالمير)
 Discours Préliminaire
 مقالة في تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل
 برأى الأغلبية (لكوندورسيه)
 Essai sur L'application de L'analyse aux
 Probabilités des D'ecision Prises à La
 Pluralite 'des Voix
 Essay on Methods of Analysing Probabi-
 lity in its Relation to Majority Deci-
 sions.
 مقالة في مصدر المعارف البشرية (لكوندياك)
 Essai sur L'origine des Connaissances
 Humaines

المسائل المتنوعة (لتوما الأكويني)
 Quaestiones Quodlibetales
 المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل
 باعتباره اعسادة نشر لدين الطبيعة (لتيندال ،
 ماتيو)
 Christianity as Old as the Creation, or
 the Gospel as Republication of the
 Religion of Nature
 المسيحية والماركسية (لهوك ، سدن)
 Christianity and Marxism
 مشكلة السلوك (لتيلر ، ألفرد)
 The Problem of Conduct
 مشكلات الفلسفة (لرسل)
 Problems of Philosophy
 مصدر المعرفة الأخلاقية (لبرنتانو ، فرانس)
 The Origin of Ethical Knowledge
 المظهر والحقيقة (لبرادلي)
 Appearance and Reality
 معارضة تعدد الصور (لتوماس من ستن)
 Contra Pluralitatem Formarum
 المعرفة (مجلة)
 Erkenntnis
 المعرفة الانسانية . . مجالها وحدودها (لرسل)
 Human Knowledge: Its Scope and
 Limits
 المعرفة العامة (لشليك)
 Allgemeine Erkenntnislehre
 معنى الله في التجربة الانسانية (لهوكنج ، وليم)
 The Meaning of God in Human Expe-
 rience
 معنى ماركس (لهوك ، سدن)
 The Meaning of Marx
 مغامرات الافكار (لهوايتهد)
 Adventures of Ideas
 مغامرات الجدل (لميرلوبونتي)
 Les Aventures de la Dialectique
 المفاهيم الرياضية للعالم المادي (لهوايتهد)
 Mathematical Concepts of the Material
 World

الملحق السرى (لكونت ، أوجست)
 Secret Addition
 Summaries (لابن رشد)
 المماثلة فى الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا (لبنتر)
 The Analogy of Religion Natural and
 Revealed
 Monologion (لأنسلم)
 المناقشات المتنوعة (لجون الباريسى)
 Quodlibet
 مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد (لليبنتز)
 Disputatio Metaphysica de Principio
 Individui
 منبع الأخلاق والدين (لبرجسون)
 Les deux Sources de la Morale et de la
 Religion
 المنطق (ابن ، جون ستيوارت)
 Logic
 المنطق (لهيجل)
 Logik
 منطق الاستكشاف (لبوبر)
 The logic of Discovery
 المنطق الخالص (لجنز ، وليم)
 Pure Logic
 المنطق الرمزي (لفن ، جون)
 Symbolic Logic
 المنطق الصوري (لشيلر ، ف . ك . س)
 Formal Logic
 المنطق الصوري التحليل (لهوسرل)
 Formal and Transcendental Logic
 المنطق الفلسفى (لياسبرز)
 Philosophical Logic
 منطق للاستعمال - مدخل الى النظرية الارادية فى
 المعرفة (لشيلر ، ف . ك . س)
 Logic for Use - An Introduction to the
 Voluntarist Theory of Knowledge
 منطق المصادفة (لفن ، جون)
 The Logic of Chance
 المنطق والمعرفة (لرسنل)
 Logic and Knowledge
 منطق وليم أوكام وأثره فى العلم - الفرنسيسكانى
 (لسلاموشا)
 Die Aussagenlogik bei Wilhelm Ockamin
 Franzis Kanische.

مقالة فى معطيات الوجدان المباشرة (لبرجسون)
 Essai sur les Données Immédiates de la
 Conscience
 الترجمة الانجليزية عنوانها :
 Time and Free-Will
 الزمان والارادة الحرة .
 مقالة فى المنهج الفلسفى (لكولنجوود)
 Essay on Philosophical Method
 مقالة فى الميتافيزيقا (لكولنجوود)
 An Essay on Metaphysics
 مقالة فى وجود الله وصفاته (لكلاك ، صمويل)
 A Discourse Concerning the Being and
 Attributes of God
 مقدمة الى المنطق والمنهج العلمى (لنيجل ، ارنست
 وكوهن ، موريس)
 An Introduction to Logic and Scientific
 Method
 مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع (لبنتام)
 An Introduction to the Principles of
 Morals and Legislation
 مقدمة لتفسير الطبيعة (لبيكون ، فرنسيس)
 De Interpretatione Naturae Proemium
 مقدمة للفلسفة (لماريتان ، جاك)
 Introduction to Philosophy
 مقدمة للميتافيزيقا (لبرجسون)
 Introduction à la Métaphysique
 مقدمة لنظرية المعرفة (لفشته)
 Introduction to the Theory of Knowledge
 المسيحية بلا الغاز (لتولاند ، جون)
 Christianity not Mysterious
 المقولات (لأرسطو)
 Categories
 مكتبة الفلاسفة الأحياء
 Library of Living Philosophers
 ملاحظات على أسس الرياضيات (لفتجنشتين)
 Remarks on the Foundations of Mathe-
 matics

نحو فهم كارل ماركس (لهوك ، سدنى)
Towards the Understanding of Karl
Marx
ترعة القديس توما العقلية (لرسليو ، بير)
Intellectualism of St. Thomas
نسق الطبيعة (لهولباخ)
System of Nature
النظام الحقيقى للعالم (لكورث ، رالف)
The True Intellectual System of the
Universe
نظام الحكم الوضعى (لكونت ، أوجست)
The System of Positive Polity
نظرات فى حكومة بولندا (لروسو)
Considerations on the Government of
Poland
النظرية العامة للوضعية (لكونت ، أوجست)
The General View of Positivism
نظرية الأخلاق (لفشته)
Theory of Morals
النظرية العامة للقانون والدولة (لكزن ، هانز)
General Theory of Law and State
النظرية العامة للقانون والماركسية (لباشوكانييس)
General Theory of Law and Marxism
نظرية القيمة (لايربان ، ولبر)
Valuation
نظرية المعرفة عند كانت (لبرتشارد)
Kant's Theory of Knowledge
نظرية المقولات (لهارتمان ، كارل)
The Doctrine of the Categories
نظرية مينونج عن الأشياء (لفندلى)
Meinong's Theory of Objects
نعم ولا (لأبيلارد)
Sic et Non (Yes and No)
نقاط البدء (لفورفوريوس)
Starting Points
نقد الحكم (لكانت)
Critique of Judgment
نقد العقل الخالص (لكانت)
Critique of Pure Reason
نقطة البداية فى الميتافيزيقا (لمارشال ، جوزيف)
Le Point de Depart de la Métaphysique

منهج علم الأخلاق (لسدجويك)
The Method of Ethics
من هيغل الى ماركس (لهوك ، سدنى)
From Hegel to Marx
من وجهة نظر منطقية (لكواين ، ويلارد)
From a Logical Point of View
المواعظ الخمسة عشر (لبتلر ، جوزيف)
Fifteen Sermons
الموجز (لايكتيتوس)
Manual
موجز فى علم الجمال (لكروتشه)
Breviary of Aesthetics
الموسوعة أو القاموس المنهجي للعلوم والفنون
والصناعات
Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné
des Sciences, des Art et des Metiers
الموسوعة العالمية للعلم الموحد
International Encyclopedia of Unified
Science
موسوعة العلوم الفلسفية (لهيغل)
Encyclopaedie der Philosophischen
Wissenschaften
مولد المأساة (لنيتشه)
The Birth of Tragedy
مولد الروح العلماني فى نهاية العصور الوسطى
(لدى لاجارد)
La Naissance de L'Esprit Laïque au
Déclin du Moyen Age
الميتافيزيقا (لثاوفرستوس)
Metaphysics
ميتافيزيقا البرجماتية (لهوك ، سدنى)
The Metaphysics of Pragmatism
مينون (لأفلاطون)
Meno

(ن)

نبذة عن الحكومة (لبنتام)
The Fragment on Government

الوجود وبعض الفلاسفة (لجلسن ، ايتين)
Being and Some Philosophers

الوجود والزمان (لهيدجر)
Sein und Zeit

Being and Time
الوجود والعدم (لسارتر)

L'Etre et le Néant

وحدة الخبرة الفلسفية (لجلسن ، ايتين)
The Unity of Philosophical Experience
الوضعية (لميزس ، رتشارد)
Positivism

(ى)

اليوميات الميتافيزيقية (لمارسل ، جبريل)
Journal Métaphysique

ينبوع الحياة (لابن جبرول)
The Source of life

(ه)

Hippias Major هيبياس الكبير (لأفلاطون)
هرطقة بيرنت - تيلر (لتيلر ، ألفرد)

Burnet - Taylor Heresy
هكذا تكلم زرادشت (لشتراوس ، رتشارد)

Thus Spoke Zarathustra
هكذا تكلم زرادشت (لنييتشه)

Thus Spoke Zarathustra
هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ (لبرتشارد)
Does Moral Philosophy Rest on a Mis-
take ?

Hortensius هورطانسيوس (لشيثرون)
الهيئة السياسية (لهوبز)

De Corpore Politico

(و)

الواجب والجهل بالواقع (لبرتشارد)
Duty and Ignorance of Fact

المساهمون في الموسوعة

J.L. ACKRILL, M.A.

Fellow, Tutor and Lecturer in Philosophy, Brasenose College, University of Oxford. Publications include contributions to *Bulletin of the Institute for Classical Studies of the University of London*, *Mind* and *Journal of Hellenic Studies*.

H. B. ACTON, M.A., D. PHIL.

Professor of Philosophy, Bedford College, University of London. Editor of *Philosophy*. Publications include: *The Illusion of the Epoch: Marxist-Leninism as a Philosophical Creed*, London, 1955, Boston, Mass., 1957; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

A. HILARY ARMSTRONG, M.A.

Gladstone Professor of Greek in the University of Liverpool. Publications include: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940; *An Introduction to Ancient Philosophy*, London, 1947, Westminster, Md, 1949; and *Plotinus*, London, 1953.

A. J. AYER, M.A., F.B.A.

Wykeham Professor of Logic in the University of Oxford, and Honorary Fellow of Wadham College, Oxford. Formerly Grote Professor of the Philosophy of the Mind, University College, London. Publications include: *Language, Truth and Logic*, London, 1936; *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1940; *Thinking and Meaning* (Inaugural Lecture), London, 1947; *The Problem of Knowledge*, London, 1956; and *An Anthology of Logical Positivism*, Glencoe, Ill., 1951.

ERROL BEDFORD, B.A.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Edinburgh. Publications include contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Proceedings of the XITH International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1953.

SIR ISAIAH BERLIN, C.B.E., M.A.

Professor of Social and Political Theory in the University of Oxford. Publications include: *Karl Marx*, Oxford, 1939; *The Inevitability of History*, Lon-

don, 1954; *Two Concepts of Liberty*, Oxford, 1958; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

KARL BRITTON, M.A., A.M.

Professor of Philosophy, King's College, University of Durham. Publications include: *Communication. A Philosophical Study of Language*, London, 1939; *J.S. Mill*, London, 1953; and contributions to *Journal of Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Cambridge Review*.

JOSEPH G. DAWSON, B.A., PH.L.

Lecturer in Medieval Philosophy in the University of Glasgow. Publications include: *Aquinas: Selected Political Writings* (translation), Oxford, 1948; and contributions to *The Springs of Morality*, London, 1956, and *The Scots Philosophical Quarterly*.

M. A. E. DUMMETT, M.A.

Fellow of All Souls College, University of Oxford. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

DOROTHY M. EMMET, M.A.

Professor of Philosophy in the University of Manchester. Publications include: *Whitehead's Philosophy of Organism*, London, 1932; *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, 1945; *Function, Purpose and Powers*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

A. C. EWING, M.A., LITT. D., PHIL.

Reader in Philosophy in the University of Cambridge and Director of Studies in Moral Sciences, Trinity Hall, Cambridge. Publications include: *Idealism: a Critical Survey*, London 1934; *The Individual, the State and World Government*, New York, 1947; *The Fundamental Questions of Philosophy*, London 1951; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

MARVIN FARBER, PH.D.

Chairman of the Department of Philosophy at Buffalo University. President of the International Phenomenological Society. Editor of *Quarterly Journal* and *Philosophy and Phenomenological Research*. Publications include: *Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline*. Buffalo, 1928; *The Foundation of Phenomenology*, Harvard, 1943; *Husserl*, Buenos Aires, 1956; and *Philosophy for the Future* (Editor), New York, 1949.

J.N. FINDLAY, M.A., PH.D., F.B.A.

Professor of Philosophy, King's College, University of London. Publications include: *Meinong's Theory of Objects*, Oxford, 1933; *Hegel: a Re-examina-*

tion, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Phenomenological Research*. *Philosophy*

THOMAS GILBY, O.P., S.T.L., PH.D.

Publications include: *Phoenix and Turtle. The Unity of Knowing and Being*, London, 1950; *Between Community and Society, A Philosophy and Theology of the State*, London, 1953; and *Principality and Polity. Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, London, 1958.

ROLAND HALL, B.A., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy, Queen's College, Dundee, University of St Andrews. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *The Philosophical Quarterly*.

R. M. HARÉ, M.A.

Fellow of Balliol College, University of Oxford. Publications include: *The Language of Morals*, Oxford; 1952; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

R. HARRE, M.A., B.SC., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy in the University of Leicester. Publications include contributions to *The Philosophical Review*, *Philosophy* and *Analysis*.

H. L. A. HART, M.A.

Professor of Jurisprudence in the University of Oxford and fellow of University College, Oxford.

D. J. B. HAWKINS, D.D., PH.D.

Publications include: *A Sketch of Mediaeval - Philosophy*, London, 1946; *Essentials of Theism*, London, 1959; *Being and Becoming*, London, 1954; and *Crucial Problems of Modern Philosophy*, London 1957.

P. L. HEATH, B.A.

Lecturer in Logic in the University of St. Andrews. Publications include: *The Nature of Sympathy* by Max Scheler (translation), London and New York, 1954; *Dialectical Materialism* by Gustav Wetter (translation), London and New York, 1958; and contributions to *The Philosophical Quarterly* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

RONALD W. HEPBURN, M.A., PH.D.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Publications include: *Metaphysical Beliefs* (with Alasdair Macintyre and Stephen Toulmin), London, 1957; *Christianity and Paradox*, London, 1958; and contribu-

tions to *Proceedings of the Aristotelian Society*, *The Philosophical Quarterly* and *Philosophy*.

EDMUND HILL, O.P., S.T.L., M.A.

Tutor in philosophy to students of the Dominican Order. Publications include: *Nine Sermons of Saint Augustine on The Psalms* (translation), London, 1958; and contributions to *Blackfriars* and *Life of The Spirit*.

WALTER KAUFMANN, PH.D., M.A., B.A.

Associate Professor of Philosophy in the University of Princeton. Publications include: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950; *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Editor), New York, 1956, London, 1957; *Critique of Religion and Philosophy*, Philadelphia, 1958; *From Shakespeare to Existentialism: Between Poetry, Religion, and Philosophy*, Boston, 1959; and contributions to *Commentary*, *Journal of the History of Ideas* and *The Philosophical Review*.

I. G. KIDD, M.A., B.A.

Lecturer in Greek in the University of St. Andrews. Publications include contributions to *Classical Quarterly* and *Classical Review*.

G. S. KIRK, M.A.

Fellow of Trinity Hall, and Lecturer in Classics in the University of Cambridge. Publications include: *Heracitus, the Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954; and *The Presocratic Philosophers* (with J.E. Raven), Cambridge, 1957.

STEPHAN KORNER, JUR. DR., PH.D.

Professor of Philosophy in the University of Bristol. Publications include: *Kant*, London, 1955; *Conceptual Thinking*, Cambridge, 1955, New York, 1958; *Observation and Interpretation* (Editor), London, 1957; and contributions to *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Review*.

J. D. MABBOTT, C.M.G., B. LITT., M.A.

Fellow and Tutor of St. John's College, University of Oxford. Publications include: *The State and the Citizen*, London, 1948; and contributions to *Contemporary British Philosophy*, London, 1956; *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Philosophy*.

ALASDAIR MACINTYRE, B.A., M.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Leeds. Publications include: *Marxism: An Interpretation*, London, 1953; *Metaphysical Beliefs* (with Ronald W. Hepburn and Stephen Toulmin), London, 1957; *The Unconscious*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *The Philosophical Quarterly*.

Regius Professor of Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Stanton Lecturer in the Philosophy of Religion in the University of Cambridge, 1956-9. Publications include: *Christian Faith and Communist Faith*, London, 1953; *A Study in Ethical Theory*, London, 1957; and contributions to *Contemporary British Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Quarterly*.

D. G. C. MACNABB, M.A.

Fellow, Senior Tutor and Lecturer in Philosophy, Pembroke College, University of Oxford. Publications include: *David Hume, His Theory of Knowledge*, London, 1951; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Revue Internationale de Philosophie*.

PHILIP MERLAN, DR., IUR., DR. PHIL.

Professor of Philosophy, Scripps College and Claremont Graduate School, California. Publications include: *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953; and contributions to *Journal of the History of Ideas*, *Transactions of the American Philological Association* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

ERNEST NAGEL, B.S. IN S.S., M.A., PH. D.

John Dewey Professor in Philosophy at Columbia University in the City of New York. Past-President of the Association of Symbolic Logic and of the American Philosophical Association. Publications include: *Introduction to Logic and Scientific Method* (with M. R. Cohen), New York, 1934; *Principles of the Theory of Probability*, Chicago 1939; *Sovereign Reason*, Glencoe, Ill., 1954; and *Logic without Metaphysics*, Glencoe, Ill., 1957.

P. H. NOWELL-SMITH, A.M., M.A.

Professor of Philosophy in the University of Leicester. Publications include: *Ethics*, Oxford, 1955; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

JAMES O'CONNELL, M.A., PH. D.

Lecturer, University College, Ibadan.

D.J. O'CONNOR, M.A., PH. D.

Professor of Philosophy in the University of Exeter. Publications include: *John Locke*, London, 1952; *Introduction to Symbolic Logic*, 1953; *Introduction to the Philosophy of Education*, London, 1957; and contributions to *Mind* and *Philosophy*.

R. S. PETERS, B.A., PH. D.

Reader in the Department of Philosophy and Psychology, Birkbeck College, University of London. Publications include : *Hobbes*, London, 1956 ; *The Concept of Motivation*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Analysis*.

ANTHONY QUINTON, M.A.

Fellow and Tutor of New College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include contributions to *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1956 ; *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Victorian Studies*.

RICHARD ROBINSON, B. LITT., M.A. D.

Fellow of Oriel College, University of Oxford. Publications include ; *The Province of Logic*, London, 1931 ; *Plato's Earlier Dialectic*, New York, 1941, Oxford, 1953 ; *Definition*, Oxford, 1950.

ERWIN I. J. ROSENTHAL, LITT. D., D. PHIL. M.A.

Lecturer in Hebrew in the University of Cambridge. Publications include : *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, Cambridge, 1956 ; and contributions to *Islamic Culture* and *The Listener*.

GILBERT RYLE, M.A.

Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy in the University of Oxford. Editor of *Mind*. Publications include : *The Concept of Mind*, London, 1949 ; and *Dilemmas*, Cambridge, 1954.

RUTH LYDIA SAW, B.A., PH. D.

Head of the Department of Philosophy, Birkbeck College, and Reader in Philosophy in the University of London. Publications include : *The Vindication of Metaphysics*, London, 1951; *Leibniz*, London, 1954; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Literary Guide*.

P.F. STRAWSON, M.A.

Fellow of University College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include : *Introduction to Logical Theory*, London, 1952 ; *Individuals*, London, 1959 ; and contributions to *The Revolution in Philosophy*, London, 1956 ; *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Philosophy*, *Mind* and *The Philosophical Review*.

F. A. TAYLOR, M.A., CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR.

Librarian, Christ Church, University of Oxford. Publications include : *Voltaire's Lettres Philosophiques*, Oxford, 1943.

IVO THOMAS, O.P., M.A., S.T.M.

Visiting Professor in Logic in the University of Notre Dame, Indiana. Formerly Vice-Regent of Studies in the English Dominican Province. Publications include : *Aristotle's "De Anima" and the "Commentary" of St Thomas Aquinas* (translation), Yale, 1951 ; *A History of Formal Logic* by I. M. Bochenski (translation), Indiana, 1959 ; and contributions to *Mind*, *Blackfriars* and *Dominican Studies*.

J. O. URMSON, M.A.

Fellow of Corpus Christi College, University of Oxford. Formerly Professor of Philosophy in the University of St Andrews, and Visiting Associate Professor at Princeton University. Publications include *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956 ; and contributions to *Logic and Language*, Oxford, 1953; *Essays in Conceptual Analysis* London, 1956; and *Essayse in Moral Philosophy*, Seattle, 1958.

JAMES WARD SMITH, PH. D.

Associate Professor of Philosophy at Princeton University. Publications include : *Theme for Reason*, Princeton, 1957 ; and contributions to *Mind*, *Journal of the History of Ideas* and *Journal of Philosophy*.

G. J. WARNOCK, M.A.

Fellow and Tutor in Philosophy, Magdalen College, University of Oxford. Publications include : *Berkeley*, London, 1953; *English Philosophy since 1900*, London, 1958 ; and contributions to *Logic and Language*, Oxford, 1953 ; *Essays in Conceptual Analysis*, London, 1956 ; and *The Nature of Metaphysics*, London, 1957.

ALAN R. WHITE, B.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Hull. Publications include : *G.E. Moore*, Oxford, 1958; and contributions to *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

B. A. O. WILLIAMS, M.A.

Lecturer, Department of Philosophy, University College, University of London. Publications include contributions to *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Mind* and *Philosophy*.

مراجع في الفلسفة

This list of books is far from comprehensive. Generally more difficult books have been excluded unless they have some claim to be classics; books in languages other than English have also been kept to a minimum.

ANCIENT PHILOSOPHY

GENERAL

Early Greek Philosophy by J. Burnet. Black, London and Macmillan, New York, 4th ed. 1930.

The Presocratic Philosophers by G.S. Kirk and J.E. Raven. C.U.P., Cambridge and New York, 1957.

The Theology of the Early Greek Philosophers by W. Jaeger. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

The Physical World of the Greeks by S. Sambursky, tr. M. Dagut. Routledge, London, 1956.

Socrates and the Socratic Schools by E. Zeller, tr. O.J. Reichel. Longmans, London, 1885.

Stoics, Epicureans and Sceptics by E. Zeller, tr. O. J. Reichel. Longmans, London 1892.

The Greek Thinkers by T. Gomperz, tr. L. Magnus and G.G. Berry. Murray, London, 1901-12; Humanities, New York.

Die Stoa by M. Pohlenz. Gottingen, 1948-9.

Stoics and Sceptics by E. Bevan. O.U.P., Oxford, 1913.

History of Cynicism by D.R. Dudley. Methuen, London, 1937.

The Greek Cynics by F. Sayre. 1948.

The Greek Atomists and Epicurus by C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1928.

Roman Stoicism by E. V. Arnold. O.U.P., Oxford, 1911, reprinted 1958.

Stoic and Epicurean by R. D. Hicks. Longmans, London and New York, 1910.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

ARISTOTLE

The Works of Aristotle, Oxford translation. O.U.P., Oxford and New York, 1928-52.

Aristotle by W.D. Ross. Methuen, London, 1923; Barnes & Noble, New York, 1955.

Aristotle by W. Jaeger, tr. R. Robinson. O.U.P., Oxford, 1934 and New York, 1948.

CICERO

De Officiis by Cicero, tr. W. Miller. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1896.

De Natura Deorum by Cicero, tr. F. Brooks, Methuen, London, 1896.

De Finibus by Cicero, tr. H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann,

London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1937.

Academica by Cicero, tr. H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1933.

EPICTETUS

Works: by Epictetus, tr. A. Oldfather. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1925-8.

EPICURUS

Epicurus and his Gods by A.J. Festugiere, tr. C.W. Chilton. Blackwell, Oxford, 1955; Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1956.

Extant Remains by Epicurus, ed. and tr. C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1926.

LUCRETIIUS

On the Nature of Things by Lucretius, tr. W. H. Rouse. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1924.

MARCUS AURELIUS

Meditations etc. by Marcus Aurelius, ed. J.G. Jennings. Blackie, London, 1917.

PLATO

Dialogues by Plato, tr. B. Jowett. O.U.P., Oxford, 4th ed. (revised) 1953.

Plato, the Man and his Work by A. E. Taylor. Methuen, London, 1926; Humanities, New York.

PLOTINUS

Complete English Translations by S. Mackenna, rev. B.S. Page. Warner, London, 1917-30.

Selections in Translation. Introduction and notes by A.H. Armstrong. Allen & Unwin, London, 1953.

The Philosophy of Plotinus by W. R. Inge. Longmans, London and New York, rev. ed. 1948.

The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus by A.H. Armstrong. C.U.P., Cambridge, 1940.

SENECA

Moral Essays by Seneca, tr. J. W. Basore. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1935.

For translations of works of other Greek Philosophers, see especially the above-mentioned works of Burnet and of Kirk and Raven.

MEDIEVAL PHILOSOPHY

GENERAL

History of Christian Philosophy in the Middle Ages by E. Gilson. Sheed & Ward, London and Random, New York, 1955.

A Sketch of Medieval Philosophy by D. J. B. Hawkins Sheed & Ward, London, 1946; New York, 1947.

Medieval Thought from St Augustine to Ockham by G. Leff Penguin, London and Baltimore, 1958.

Selections from Medieval Philosophers ed. R. McKeon. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1929.

Encyclopedia of Islam ed. J. H. Kramers and Sir H. A. R. Gibb. Luzac, London, 1954-9.

A Library of Fathers ed. E. B. Pusey and others. O.U.P., Oxford, 1838-85.

A History of Philosophy, Vols. 2 and 3, by F.C. Copleston. Burns & Oates, London, 1953; Newman, Westminster, Maryland, 1950-3.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

ABELARD

Selections from Medieval Philosophy, Vol. 1, ed R. Mckee, Scribner's, London 1930-1 and New York, 1926.

Peter Abailard by J.K. Sikes. C.U.P., Cambridge, and Macmillan, New York, 1932.

AQUINAS

Philosophical Texts by Aquinas, ed. T. Gilby. O.U.P., Oxford and New York, 1951.

The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas by E. Gilson (with a catalogue of his works by I.T. Eschmann). Sheed & Ward, London, 1957.

Aquinas by F. C. Copleston. Penguin, London and Baltimore, 1955.

The Life of St Thomas Aquinas by K. Foster.

AUGUSTINE

Confessions by Augustine, tr. Sir T. Matthew, rev. R. Huddleston. Burns & Oates, London, 1954; Regnery, Chicago, Ill., 1956.

The City of God by Augustine, tr. J. Healey, ed. R. Tasker. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1957.

On Christian Doctrine and Enchiridion by Augustine, tr. J. S. F. Law. Clark, Edinburgh, 1892.

A Guide to the City of God by M. Versfeld. Sheed & Ward, London, 1958.

Saint Augustine by H. Marrou. Longmans, London, 1957.

AVERROES

Tahafut al-tahafut by Averroes, tr. S. van den Bergh. Luzac, London, 1955.

Commentary on Plato's Republic by Averroes, ed, and tr. E. I. J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1956.

Political Thought in Medieval Islam, Ch. IX, by E. I.J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1958.

Ibn Rushd (Averroes) by L. Gautheir. Paris, 1948.

AVICENNA

Avicenna on Theology by A.J. Arberry. Murray, London, 1951.

Avicenna's Psychology by F. Rahman. O.U.P., Oxford, 1952.

Avicenna: Scientist and Philosopher ed. G.N. Wickens. Luzac, London, 1952.

Avicenna. His life and works by S.N. Afnan. London, 1958.

BACON, ROGER

The Opus Maius by Roger Bacon, tr. R. B. Burke. Pennsylvania U.P., Philadelphia, 1928.

Roger Bacon and His Search for a Universal Science by Stewart Easton. Blackwel, Oxford and Columbia U.P., New York, 1952.

BOETHIUS

Work by Boethius, tr. H.F. Stewart. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1918.

BONAVENTURA

The Philosophy of St Bonaventure by E.

Gilson, tr. Dom I. Trethowan. Sheed & Ward, London, 1938.

CAJETAN

The Analogy of Names by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

The Concept of Being by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

Existence and Analogy, pp. 92-121, by E. L. Mascall. Longmans, London and New York, 1949.

The Analogy between God and the World, pp. 205-475, by H. Lyttkens, tr. A. Poignant. Lundequist, Uppsala and Harrasowitz, Wiesbaden, 1953.

SCOTUS, DUNS

Duns Scotus by S. R. S. Harris. O.U.P., Oxford, 1927; Humanities, New York.

ERIGENA

Selections from Medieval Philosophers, Vol. I, by Johannes Scotus Erigena, ed. R. McKeon. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1926.

Johannes Scotus Erigena, a Study in Mediaeval Philosophy by H. Bett. C.U.P., Cambridge, 1925.

MAIMONIDES

The Guide of the Perplexed by Maimonides, tr. M. Friedlander. Routledge, London and Dutton, New York, 1947.

The Eight Chapters on Ethics by Maimonides, tr. J. I. Gorfinkle. Columbia U.P., New York, 1912.

The Teachings of Maimonides by A. Cohen. Routledge, London, 1927.

PETER OF SPAIN

Petri Hispani Summulae Logicales by

Peter of Spain, ed. I. M. Bochenski. Turin, 1947.

WILLIAM OF OCCAM

Selections from Medieval Philosophy, Vol. II, by William of Occam, ed. R. McKeon. Scribner's London, 1930-1 and New York, 1926.

Philosophical Writings by William of Occam, tr. P. Boehner, Nelson, Edinburgh and New York, 1957.

The Logic of William of Ockam by E. A. Moody. Sheed & Ward, London, 1935.

Many of the earlier medieval philosophers have had none of their works translated; they are to be found in the original, especially in the *Patrologia Graeca* and the *Patrologia Latina*, both edited by Migne (Paris).

MODERN PHILOSOPHY

(Some introductory and classical works on main topics)

HISTORY OF PHILOSOPHY

History of Philosophy by F. C. Copleston. Burns & Oates, London, 1947; Newman Press, New York.

History of Western Philosophy by H. Hoffding, reprinted 1956.

History of Western Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1946; Simon & Schuster, New York, 1947.

History of Modern Philosophy by H. Hoffding, tr. B. Meyer. Macmillan, London, reprinted 1956; Dover, New York, 1955.

A History of Philosophy by C. C. J. Webb. O.U.P., Oxford and New York, 1915.

Contemporary European Philosophy by I. M. Bochenski, tr. Donald Nicholl and

Karl Aschenbrenner. California U.P., California, 1957.

English Philosophy since 1900 by G.J. Warnock. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

THEORY OF KNOWLEDGE AND METAPHYSICS

(i) *Some easier classics*

Meditations on the First Philosophy by R. Descartes, tr. J. Veitch. Simpkin and Marshall, London, 1853.

Essay concerning Human Understanding by J. Locke, ed. R. Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

Dialogues between Hylas and Philonous by G. Berkeley. Collier, (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

Principles of Human Knowledge by G. Berkeley, ed. C. Simon. Routledge, London, 1907.

Inquiry concerning the Human Understanding by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1902; Collier (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

Essay on the Intellectual Powers of Man by T. Reid, ed. A. Woozley. Macmillan, London, 1941.

Prolegomena to any Future Metaphysics by I. Kant, ed. and tr. P. Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

(ii) *Some useful contemporary works*

The Problems of Philosophy by B. A. W. Russell. O.U.P., Oxford, 1912.

The Revolution in Philosophy by A.J. Ayer, D. Pears and others. Macmillan, London, 1955; Yale, New Haven, Conn.

The Foundation of Phenomenology by

M. Farber. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1943.

Logic and Language (first and second series) ed. A.G.N. Flew. Blackwell, Oxford, 1951-3.

New Essays in Philosophical Theology ed. A.G.N. Flew and A. MacIntyre. S.C.M., London, 1955; Macmillan, New York, 1956.

Readings in Philosophical Analysis ed. H. Feigl and W. Sellars. Appleton-Century-Crofts, New York, 1949.

Theory of Knowledge by A. Woozley. Hutchinson, London, 1949.

Readings in the Philosophy of Science ed. H. Feigl and Brodrick. Appleton-Century-Crofts, New York, 1953.

Introduction to the Philosophy of Science by S. Toulmin. Hutchinson, London, 1953; Rinehart, New York.

Fundamentals of Symbolic Logic by A. Ambrose and M. Lazerovitz. Rinehart, New York, 1948.

Introduction to Symbolic Logic by A. H. Basson and D. J. O'Connor. University Tutorial Press, London, 3rd ed. 1959.

A Handbook of Logic by Brennan. New York, 1957.

Introduction to Logic and Scientific Method by M.R. Cohen and E. Nagel. Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Scientific Method and Probability by P.H. Niddich. London, 1958.

Symbolic Logic by I. Copi. Macmillan, London and New York, 1954.

Probability and Induction by W. Kneale. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

The Logical Problem of Induction by G. von Wright. Blackwell, Oxford, rev. ed. 1957.

See also under; Boole, Frege, Jevons, Russell, Popper, Quine and Venn, below.

AESTHETICS

Philosophies of Beauty (selections) by E. F. Carritt. O.U.P., Oxford and New York, 1931.

Beauty and other Forms of Value by S. Alexander. Macmillan, London, 1933.

Breviary of Aesthetics by B. Croce, tr. D. Ainslie. Houston, 1915.

Aesthetic by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.

Feeling and Form by S. Langer. Routledge, London, 1953.

Critique of Judgement by I. Kant, tr. J. C. Meredith. O.U.P., Oxford, 1952.

Principles of Art by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1938.

The History of Aesthetic by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1892; Macmillan, New York.

Essays in Aesthetics and Language ed. W. Elton and others. Blackwell, Oxford, 1954.

ETHICS

(i) General Introductions

Ethics by P.H. Nowell-Smith. Blackwell, Oxford, 1957.

Ethics by G.E. Moore. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

The Language of Morals by R. Hare. O.U.P., Oxford, 1952.

The Logic of Moral Discourse by P. Edwards. Free Press, Glencoe, Ill., 1955.

A Modern Introduction to Moral Philosophy by A. Montefiore. Routledge, London, 1958.

(ii) Some classical works

The Republic by Plato, ed. F.M. Cornford. O.U.P., Oxford, 1941.

The Nicomachean Ethics by Aristotle, tr. H. Joachim, ed. D. A. Rees O.U.P., Oxford and New York, 1951.

Ethics by B. de Spinoza, tr. Boyle. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Inquiry concerning the Principles of Morals by D. Hume. O.U.P., Oxford, 1902; Liberal Arts Press, New York, 1955.

Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London, 3rd ed. 1907.

Review of the Principal Questions in Morals by R. Price, ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford, 1948.

The Philosophy of Right by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford and New York, 1942.

Utilitarianism by J. S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York.

Prolegomena to Ethics by T. H. Green, ed. A. C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

Principia Ethica by G. E. Moore. C.U.P., Cambridge, 1903.

See also under: Bentham, Braithwaite, Broad, Butler, Clarke, Dewey, Edwards, Grotius, Green, Hartmann, Hobbes, Hutcheson, Marx, Nietzsche, Pri- chard, Ross, Rousseau, Schlick, Sidgwick, Spencer, Stevenson, Taylor and Toulmin, below.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

AYER

Language Truth and Logic by A.J. Ayer. Gollancz, London, 2nd ed. 1946; Dover, New York, 2nd rev. ed. 1952.

The Foundations of Empirical Knowledge by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1940.

Thinking and Meaning (Inaugural Lecture at London) by A. J. Ayer. Lewis, London, 1947.

Philosophical Essays by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

The Problem of Knowledge by A. J. Ayer. Penguin, London and Baltimore, 1956.

BACON, FRANCIS

Works by F. Bacon, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Longmans, London, 1857-74.

Philosophical Works by F. Bacon, ed. J. M. Robertson. Routledge, London, 1905.

The Philosophy of Francis Bacon by F. H. Anderson. Chicago U.P., Chicago, 1948.

Francis Bacon by J. Nichol. Blackwood, London, 1907.

The Philosophy of Francis Bacon in Ethics and the History of Philosophy by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1952.

Francis Bacon by A. E. Taylor. British Academy, London, 1927.

BENTHAM

Works by J. Bentham, ed. J. Bowring. Tait, Edinburgh, 1838-43.

Introduction to the Principles of Morals and Legislation by J. Bentham, ed. L. Lafleur. Hafner, London and New York, 1948.

Theory of Fictions by J. Bentham, ed. C. K. Ogden. Routledge, London, 1932.

Fragment on Government and Introduction to the Principles of Morals by J.

Bentham, ed. W. Harrison. Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1948.

The English Utilitarians by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.

The Growth of Philosophical Radicalism by E. Halévy, tr. M. Morris. Faber & Faber, London, 1928.

Bentham and the Ethics of Today by David Baumgardt. Princeton U.P., Princeton, N.J., 1952.

Philosophical Essays (No. II) by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

BERGSON

Time and Free Will by H. Bergson, tr. F. G. Pogson. Allen & Unwin, London, 1910.

Matter and Memory by H. Bergson, tr. N. M. Paul and W. S. Palmer. Allen & Unwin, London, 1911.

Laughter by H. Bergson, tr. C. Brereton and F. Rothwell Macmillan, London.

Introduction to Metaphysics by H. Bergson, tr. T. E. Hulme. Macmillan, London, 1913.

Creative Evolution by H. Bergson, tr. A. Mitchell. Macmillan, London, 1954.

The Two Sources of Morality and Religion by H. Bergson, tr. R. Andra and C. Brereton. Macmillan, London, 1935.

BERKELEY

Works by G. Berkeley, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. Nelson, Edinburgh and New York, 1948-57.

New Theory of Vision, etc. by G. Berkeley. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

Philosophical Writings by G. Berkeley,

sel. T. E. Jessop. Texas U.P., Austin, Texas, 1953.

Berkeley by G. J. Warnock. Penguin, London and Baltimore, 1953.

BLACK

The Nature of Mathematics by M. Black. Routledge, London, 1953.

Language and Philosophy by M. Black. Codnell U.P., Ithaca, N.Y., 1949.

Problems of Analysis (Philosophical Essays) by M. Black. Routledge, London, 1954.

BOOLE

The Mathematical Analysis of Logic by G. Boole. Blackwell, Oxford, 1948 (reprint).

Investigation of the Laws of Thought by G. Boole. Dover, New York, 1953 (reprint).

BOSANQUET

Knowledge and Reality by B. Bosanquet. Kegan Paul, London, 1885.

Logic by B. Bosanquet. O.U.P., Oxford, 2nd ed. 1931.

A History of Aesthetic by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1904; Macmillan, New York.

The Philosophical Theory of the State by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 4th ed. 1923.

The Principle of Individuality and Value by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1912.

The Value and Destiny of the Individual by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1913.

Some Suggestions in Ethics by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1918.

Implication and Linear Inference by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1920.

BRADLEY

Ethical Studies by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes, 1927.

Principles of Logic by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes and essays, 1922 and New York, 1927.

Appearance and Reality by F. Bradley. O.U.P., Oxford, rev. ed. 1930.

Essays on Truth and Reality by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1914.

Collected Essays (containing articles not republished in *Essay on Truth and Reality*) by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1935.

BRAITHWAITE

Moral Principles and Inductive Policies (*Proc. Brit. Acad.*) by R. Braithwaite. O.U.P., Oxford, 1950.

Scientific Explanation by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1953.

An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief (Eddington Memorial Lecture) by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

The Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

BROAD

Perception, Physics and Reality by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1914.

Scientific Thought by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1923.

The Mind and its Place in Nature by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1925.

Five Types of Ethical Theory by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1930; Humanities, New York.

An Examination of McTaggart's Philosophy by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1933-8.

Ethics and the History of Philosophy (Essays) by C. D. Broad. Routledge, London, 1952.

Religion, Philosophy and Psychical Research (Essays) by C.D. Broad. Routledge, London, 1953.

The Philosophy of C.D. Broad ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston, Ill., (forthcoming).

Sense-Perception and Matter by M. Lean. Routledge, London, 1953.

BUTLER

Fifteen Sermons by J. Butler. Knapton, London, 1726.

The Analogy of Religion by J. Butler. Knapton, London, 1736.

Butler's Moral Philosophy by A. Duncan-Jones. Penguin, London and Baltimore, 1952.

Cambridge Platonists: see Whichcote, Glanvill and More.

CARNAP

Logical Syntax of Language by R. Carnap, tr. A. Smeaton. Kegan Paul, London, 1937.

Introduction to Semantics by R. Carnap. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1942.

Formalization of Logic by R. Carnap. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1947.

Meaning and Necessity by R. Carnap. Chicago U.P., Chicago, Ill., 2nd ed. 1956.

The Logical Foundations of Probability by R. Carnap. Routledge, London, 1950.

Introduction to Symbolic Logic and its Applications by R. Carnap. 1958.

CASSIRER

Language and Myth by E. Cassirer, tr. S. K. Langer. Harper, London and New York, 1946.

An Essay on Man by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

The Philosophy of Symbolic Forms by E. Cassirer, tr. C. Hendel. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1953-5.

The Myth of the State by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1946.

Determinism and Indeterminism in Modern Physics by E. Cassirer, tr. O. Benfey. O.U.P., Oxford and New York, 1956.

The Problem of Knowledge by E. Cassirer, tr. W. Woglom and C. Hendel. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1950.

The Philosophy of Ernst Cassirer ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern U.P., Evanston, Ill., 1949.

CLARKE

A Demonstration of the Being and Attributes of God (Boyle Lectures 1704-5) by S. Clarke. Knapton, London, 1705.

Leibniz-Clarke Correspondence ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester 1956.

COHEN

Reason and Nature by M.R. Cohen. Kegan Paul, London, 1931; Free Press, Chicago, 1953.

An Introduction to Logic and Scientific Method by M.R. Cohen (with E. Nagel). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Law and the Social Order by M.R. Cohen. Harcourt Brace, New York, 1933.

A Preface to Logic by M.R. Cohen. Routledge, London, 1946; Meridian, New York.

The Meaning of Human History by M.R. Cohen. Open Court, La Salle, Ill., 1947.

Studies in Philosophy and Science by M. R. Cohen. Holt, New York, 1949.

Reason and Law by M.R. Cohen. Free Press, Chicago, 1950.

COLLINGWOOD

Religion and Philosophy by R. G. Collingwood. Macmillan, London, 1916.

Speculum Mentis by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1924.

Idea of Nature by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1944.

Idea of History by R. G. Collingwood, ed. T.M. Knox. O.U.P., Oxford and New York, 1946.

Autobiography by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1951.

Essay on Metaphysics by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1940.

Principles of Art by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1938.

The New Leviathan by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1942.

COMTE

Early Essays on Social Philosophy by A. Comte, H. D. Hutton. Routledge, London, 1911.

Cours de Philosophie Positive by A. Comte. Paris, 1830-42.

Condensed translation of *Cours de Philosophie Positive*, entitled *The Positive Philosophy of Auguste Comte* by A. Comte, tr. H. Martineau. Bell, London, 3rd ed. 1896.

A Discourse on the Positive Spirit by A. Comte, tr. S. Beesley. Reeves, London, 1903.

A General View of Positivism by A. Comte, tr. J. H. Bridges. Routledge, London, 1910; Speller New York.

The Catechism of Positive Religion by A. Comte, tr. R. Congreve. Kegan Paul, London, 3rd ed. 1891.

CONDORCET

Sketch of the Historical Picture of the Human Mind by A. N. de Condorcet, tr. J. Barraclough. Weidenfeld & Nicholson, London, and Philosophical Library, New York, 1956.

CROCE

Aesthetic by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.

Philosophy of the Practical by B. Croce. Macmillan, London, 1913.

Logic as the Science of the True Concept by B. Croce. Macmillan, London, 1917.

Theory and History of Historiography by B. Croce. Macmillan, London, 1921.

My Philosophy, and other Essays by B. Croce, sel. R. Klibansky, tr. E. F. Carr. Allen & Unwin, London, 1949.

CUDWORTH

The True Intellectual System of the Universe, etc. by R. Cudworth. Royston, London, 1678.

A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality by R. Cudworth. Knapton, London, 1731.

DESCARTES

Philosophical Works by R. Descartes, tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross. C.U.P., Cambridge 1931.

Philosophical Writings, a Selection by R. Descartes, tr. and ed. E. Anscombe and P. Geach. Nelson, Edinburgh and New York, 1954.

DEWEY

Experience and Nature. by J. Dewey. Open Court, London and Chicago, 1925.

The Quest for Certainty by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1930; New York, 1929.

Logic, the Theory of Enquiry by J. Dewey. Allen & Unwin, London and New York, 1939.

Human Nature and Conduct by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1922.

Philosophy of John Dewey ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston and Chicago, Ill., 2nd ed. 1951.

John Dewey, an Intellectual Portrait by S. Hook. Day, New York, 1939.

DIDEROT

Selected Philosophical Writings by, D. Diderot, ed. Lough. C.U.P., Cambridge and New York, 1953.

DUCASSE

Philosophy as a Science by C. Ducasse.

Hafner, London and New York, 1941.
Nature, Mind and Death by C. Ducasse. Open Court, La Salle, Ill., 1951.

ENGELS

Anti-Dühring by F. Engels. Lawrence & Wishart, London, 1955.

Ludwig Feuerbach by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London, 1936; Int. Publishers, New York.

Dialectics of Nature by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London 1955; Int. Publishers, New York, 1940.

EDWARDS

Enquiry into the Modern Notion of the Freedom of the Will by J. Edwards. Boston, 1754.

FREGE

Philosophical Writings by G. Frege, tr. P. Geach and M. Black. Blackwell, Oxford, 1952.

Foundations of Aesthetic by G. Frege, tr. J. Austin. Blackwell, Oxford, 2nd ed. 1953.

GASSENDI

Syntagma Philosophiae Epicuri by P. Gassendi. Amsterdam, 1684.

The Philosophy of Gassendi (English précis) by G. S. Brett. Macmillan, London, 1908.

GILSON

God and Philosophy by E. Gilson. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1941.

History of Christian Philosophy in the Middle Ages by E. Gilson. Sheed & Ward, London, 1955.

GLANVILL

The Vanity of Dogmatising by J. Glanvill. London, 1661.

Philosophical Considerations by J. Glanvill. London, 1666.

GOODMAN

The Structure of Appearance by N. Goodman. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

Fact, Fiction and Forecast by N. Goodman. Athlone, London, 1954.

GREEN

Prolegomena to Ethics by T.H. Green, ed. A.C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

Works of T.H. Green (excluding the above), ed. R.L. Nettleship. Longmans, London, 1885-8.

GROTIUS

De Jure Belli et Pacis Libri Tres (with abridged tr.) by H. Grotius, tr. W. Whewell. C.U.P., Cambridge, 1854.

The Social and Political Idea of Some Great Thinkers of the 16th and 17th Centuries by F.J.C. Hearnshaw. Har-
rap, London, 1926.

HAMILTON

Lectures on Metaphysics and Logic by Sir W. Hamilton, ed. H. L. Mansel and J. Veitch. Edinburgh, 1859-60.

An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by J. S. Mill. Longmans, London, 1889.

HARE

The Language of Morals by R. Hare. O.U.P., Oxford and New York, 1952.

HARTMANN, C.R.E. VON

The Philosophy of the Unconscious by C. R. E. Von Hartmann, tr. W. C. Coupland. Routledge, London, 1931.

HARTMANN, N.

Ethics by N. Hartmann, tr. S. Coit Allen & Unwin, London, 1932; Macmillan, New York.

HEGEL

Philosophy of Right by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford, 1942.

Lectures on the History of Philosophy by G. Hegel, tr. J. Haldane and Simpson. Routledge, London, 1955 (reissue); Humanities, New York, 1954.

Lectures on the Philosophy of History by G. Hegel, tr. J. Sibree. Bell, London, 1878; Dover, New York, 1956.

Phenomenology of the Mind by G. Hegel, tr. J. B. Baillie. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931.

Philosophy of Hegel by W.T. Stace. Macmillan, London, 1924.

Hegel: A Re-examination by J. N. Findlay. London, 1958.

HEIDEGGER

Being and Time by M. Heidegger. 1958.

What is Philosophy? by M. Heidegger, tr. W. Kluback and J.T. Wilde. Vision Press, London and New York, 1958.

HICKS

Thought and Real Existence by G.D. Hicks. O.U.P., Oxford, 1936.

The Philosophical Bases of Theism (Hibbert Lectures) by G.D. Hicks. Allen & Unwin, London, 1937.

Critical Realism by G. D. Hicks. Macmillan, London, 1938.

HOBBS

English Works by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London, 1839-45.

Latin Works by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London 1839-45.

Leviathan by T. Hobbes, ed. M. Oakeshott. Blackwell, Oxford, 1946.

Hobbes by E. S. Peters. Penguin, London and Baltimore, 1956.

HOCKING

Lasting Elements of Individualism by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1937.

Types of Philosophy by W. E. Hocking. Scribner's London, 1929.

Thoughts of Death and Life by W. E. Hocking. Harper, London and New York, 1937.

The Meaning of God in Human Experience by W. E. Hocking. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1912.

Human Nature and its Remaking by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1929.

Rethinking Missions by W. E. Hocking.

HOOK

The Metaphysics of Pragmatism by S. Hook. Open Court, London and Chicago, Ill., 1927.

From Hegel to Marx by S. Hook. Gollancz, London, 1936.

Education for Modern Man by S. Hook. Dial, New York, 1946.

Reason, Social Myths and Democracy by Hook. Humanities, New York.

HUME

Treatise of Human Nature by D. Hume. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1956.

Inquiry concerning the Human Understanding and Inquiry concerning the Principles of Morals by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1895.

Dialogues concerning Natural Religion by D. Hume, ed. N. Kemp Smith. O.U.P., Oxford, 1935.

David Hume, His Theory of Knowledge by D. G. C. McNabb. Hutchinson, London, 1951.

The Life of David Hume by E. C. Mossner. Nelson Edinburgh, 1954.

HUSSERL

Logische Untersuchungen by E. Husserl. Halle, rev. ed. 1931.

Ideen zu einer reinen Phanomenologie, Vol. I, tr. as *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* by E. Husserl, tr. W. R. Boyce Gibson. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931-52.

HUTCHESON

Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue by F. Hutcheson. London, 1720.

Essay on the Nature and Conduct of our Passion by F. Hutcheson. Knapton, London, 1730.

A System of Moral Philosophy (posthumous) by F. Hutcheson. Glasgow and London, 1755.

Extracts in *British Moralists* ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1897.

JAMES

The Will to Believe by W. James. Dover, New York.

Principles of Psychology by W. James. Macmillan, London, 1901; Holt, New York.

Pragmatism by W. James Longmans, London and New York, 1943.

The Varieties of Religious Experience by W. James. Longmans, London, 1952; Modern Library, New York, 1936.

A Pluralistic Universe by W. James. Longmans, London and New York, 1943.

The Meaning of Truth by W. James. Longmans, London and New York, 1909.

Some Problems of Philosophy by W. James. Longmans, London and New York, 1940.

Memories and Studies by W. James. Longmans, New York, 1911.

Collected Essays and Reviews by W. James. Longmans, London and New York, 1920.

JASPERS

Perennial Scope of Philosophy by K. Jaspers, tr. R. Manheim. Routledge, London, 1950.

Man in the Modern Age by K. Jaspers, tr. E. and C. Paul. Routledge, London, 1951.

Reason and Anti-Reason in our Time by K. Jaspers, tr. S. Godman. S.C.M., London, 1952.

Reason and Existenz by K. Jaspers, tr. W. Earl, Routledge, London, 1956.

The Philosophy of K. Jaspers ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1957.

JEVONS

The Principles of Science by F. Jevons. O.U.P., Oxford, 1874.

Studies in Deductive Logic by F. Jevons. London, 1880.

KANT

Critique of Pure Reason by I. Kant, tr. N. Kemp Smith. Macmillan, London, 1929; St Martins, New York.

Critique of Practical Reason, etc. by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London and New York, 1909.

Critique of Judgment by I. Kant, tr. J. Meredith. O.U.P., Oxford and New York 1952.

Prolegomena to any Future Metaphysics by I. Kant, ed. and tr. P. Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

The Moral Law by I. Kant, tr. H. J. Paton. Hutchinson, London, 1948.

The Categorical Imperative by H. J. Paton. Hutchinson, London, 2nd ed. 1953; Chicago U.P., Chicago, Ill., 1948.

Kant's Metaphysic of Experience by H. J. Paton. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1936.

Kant by S. Korner. Penguin, London and Baltimore, 1955.

KIERKEGAARD

Concept of Dread by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1944.

Fear and Trembling by S. Kierkegaard tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1944.

For Self-Examination by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie and D. F. Swenson. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

Concluding Unscientific Postscript by S. Kierkegaard, tr. D.F. Swenson, ed. W.

Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

Soren Kierkegaard by J. Hohlenberg, tr. T.H. Croxall. Routledge, London and Pantheon, New York, 1954.

LEIBNIZ

New Essays Concerning the Human Understanding by G. Leibniz, tr. Langley. 1896.

The Monadology, etc. by G. Leibniz, tr. R. Latta. O.U.P., Oxford, 1898.

Theodicy by G. Leibniz, tr. E.M. Hugard. Routledge, London, 1952.

Discourse on Metaphysics by G. Leibniz, tr. P. Lucas and Grint. Manchester U.P., Manchester, 1953; Branes & Noble, New York, 1954.

Leibniz-Clarke Correspondence ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester, 1956.

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

Leibniz by R. L. Saw. Penguin, London and Baltimore, 1954.

LEWIS

Survey of Symbolic Logic by C. I. Lewis. California U.P., Berkeley, Calif., 1918.

Mind and the World Order by C. I. Lewis. Scribner's, London and New York, 1928.

Symbolic Logic by C. I. Lewis (with C. H. Langford). Dover, London and New York, 1932.

An Analysis of Knowledge and Valuation by C. I. Lewis. Open Court, La Salle, Ill., 1946.

The Ground and Nature of Right by C. I. Lewis. Columbia U.P., New York, 1955.

LOCKE

Two Treatises of Government by J. Locke, ed. T. Cook. Hafner, London and New York, 1956.

Essay Concerning Human Understanding (abridged) by J. Locke, ed. R. Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

Some Thoughts concerning Education by J. Locke, ed. R. H. Quick C.U.P., Cambridge, 1899; ed. C. W. Eliot. Harvard U.P. (Harvard Classics, Vol. 37), Cambridge, Mass., 1910.

John Locke by D. J. O'Connor. Penguin, London and Baltimore, 1952.

MALEBRANCHE

De la Recherche de la Vérité by N. Malebranche. Paris, 1674-8.

A Treatise of Morality by N. Malebranche, tr. J. Shipton. London, 1699.

Dialogues on Metaphysics and Religion by N. Malebranche, tr. M. Ginsberg. Macmillan, London and New York, 1923.

MACH

Contributions to the Analysis of Sensations by E. Mach. Dover, New York, 1897.

The Science of Mechanics by E. Mach, tr. T. McCormack. Open Court, London and La Salle, Ill., 4th ed. 1919.

MARCEL

Philosophy of Existence by G. Marcel, tr. M. Harari. Harvill, London, 1949.

Le Mystère de l'Être (Gifford Lectures) by G. Marcel, tr. G. S. Fraser and R. Hague. Harvill, London, 1951.

MCTAGGART

The Nature of Existence by J. McTaggart. C.U.P., Cambridge and Macmillan, New York, 1927.

Studies in the Hegelian Dialectic by J. McTaggart, C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1922.

Some Dogmas of Religion by J. McTaggart. Arnold, London, 1930.

Philosophical Studies by J. McTaggart, ed. S. Keeling. Arnold, London, 1934.

An Examination of McTaggart's Philosophy by C. D. Broad. C.U.P., Cambridge and New York, 1933-8.

MARITAIN

Introduction to Philosophy by J. Maritain, tr. E. Watkin. Sheed & Ward, London and New York, 2nd ed. 1947.

Existence and the Existent by J. Maritain. Doubleday, New York, 1957.

The Degrees of Knowledge by J. Maritain, tr. G. Phelan. Bles, London, 1937; Scribner's, New York, 1958.

MARX

Manifesto of the Communist Party by K. Marx (with F. Engels). Reeves, London, 1888.

Theses on Feuerbach (en Engels' Ludwig Feuerbach, q.v.).

Marx by I. Berlin. O.U.P., Oxford, 1948.

The Critique of the Hegelian Philosophy of Right by K. Marx.

The Jewish Question by K. Marx. 1843.

Political Economy and Philosophy (notebooks of 1844) by K. Marx.

The Holy Family by K. Marx (with F. Engels). Moscow, 1956; Lawrence & Wishart, London, 1956.

The German Ideology by K. Marx (with

F. Engels). Lawrence & Wishart, London, 1953; Int. Publishers, New York.

The Poverty of Philosophy by K. Marx. Lawrence & Wishart, London, 1956.

Preface to *Critique of Political Economy* by K. Marx, tr. N. I. Stone. Kegan Paul, London and Int. Library Publishing Co., New York, 2nd ed. 1904.

Preface to *Capital* (2nd edition) by K. Marx. Hamburg, 1872.

MEINONG

Meinong's Theory of Objects by J. N. Findlay. O.U.P., Oxford, 1933.

MILL, JAMES

Essay on Government by James Mill. C.U.P., Cambridge and New York, 1937.

Analysis of the Phenomena of the Human Mind by James Mill, ed John S. Mill, London, 1869.

James Mill, A Biography by A. Bain. London, 2nd ed. 1887.

MILL, JOHN, S.

A System of Logic by John S. Mill. Longmans, London, 1884 and New York, 1929.

On Liberty; Representative Government and Utilitarianism by John S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by John S. Mill. Longmans, London, 1889.

Autobiography by John S. Mill. O.U.P., Oxford and Columbia U.P., New York, 1924.

Nature; The Utility of Religion and Theism by John S. Mill. Watts, London, 1904.

The English Utilitarians by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.

The Philosophy of J. S. Mill by R. P. Anschutz. O.U.P., Oxford and New York, 1953.

J.S. Mill by K. Britton. Penguin, London and Baltimore, 1953.

MISES

Probability, Statistics and Truth by R. von Mises, tr. J. Neyman and others. Hodge, London, 1939.

Positivism by R. von Mises. O.U.P., Oxford and Braziller, New York, 1956.

MOORE

Principia Ethica by G. E. Moore C.U.P., Cambridge and New York, 1954.

Some Main Problems of Philosophy by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1953.

Ethics by G. E. Moore O.U.P., Oxford and New York, 1947.

Philosophical Studies by G. E. Moore. Routledge, London, 1922; Humanities, New York, 1921.

Philosophical Papers by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1959.

The Philosophy of G. E. Moore ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1952.

G. E. Moore, A Critical Exposition by A. R. White. Blackwell, Oxford, 1958.

MORE

Works by H. More. London, 1675-9.

MORRIS

Six Theories of Mind by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1932.

Foundations of the Theory of Signs by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1938.

Paths of Life by C. W. Morris. New York 1942.

Signs, Language and Behaviour by C.W. Morris. Prentice-Hall, New York, 1946.

Varieties of Human Value by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1956.

NAGEL

Introduction to Logic and Scientific Method by E. Nagel (with M. R. Cohen). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Sovereign Reason (Essays) by E. Nagel. Glencoe, Ill., 1954.

Logic without Metaphysics by E. Nagel Glencoe, Ill., 1957.

NIETZSCHE

A Nietzsche Reader ed. W. A. Kaufmann. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton N.J., 1950.

Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist by W. A. Kaufmann. Princeton U.P., Princeton, N.J., 1950.

The Tragic Philosopher by F.A. Lea. Methuen, London, 1957.

PEIRCE

Collected Papers by C. S. Peirce, ed. C. Hartshorne and P. Weiss. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1931-5.

Philosophy of Peirce (Selected Writings) ed. J. Buchler. Kegan Paul, London, 1940

Values in a Universe of Chance by C. S. Peirce, ed. Wiener. Dover, New York, 1958.

Peirce and Progenatism by W. B. Gallie. Penguin, London and Baltimore, 1952.

POPPER

The Open Society and its Enemies by K. Popper. Routledge, London, 3rd ed. 1957.

Poverty of Historicism by K. Popper. Routledge, London 1957.

Logic of Scientific Discovery by K. Popper. Routledge, London, 1959.

PRICE, H. H.

Perception by H. H. Price. Methuen, London, 1954.

Hume's Theory of the External World by H. H. Price. O.U.P., Oxford and New York, 1940.

Thinking and Experience by H. H. Price. Hutchinson, London, 1953.

PRICE, R.

A Review of the Principal Questions in Morals by R. Price ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford and New York, 1948.

PRICHARD

Kant's Theory of Knowledge by H. Prichard. O.U.P., Oxford, 1909.

Knowledge and Perception (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1950.

Moral Obligation (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

QUINE

Mathematical Logic by W. Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

Methods of Logic by W. Quine. Routledge, London, 1952; Holt, New York, 1950.

From a Logical Point of View by W.

Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1953.

REID

An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common sense by T. Reid. Edinburgh, 1764.

Essays on the Intellectual Powers of Man by T. Reid, abr. ed. A. D. Woozley. Macmillan, London 1941; St Martins, New York.

ROSS

The Right and the Good by Sir W. Ross. O.U.P., Oxford, 1930.

The Foundations of Ethics by Sir W. Ross. O.U.P., Oxford and New York, 1939.

ROUSSEAU

Du Contrat Social by J.-J. Rousseau, tr. and ed. G. D. H. Cole. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Political Writings by J.-J. Rousseau, tr. F. Watkins. Nelson, Edinburgh, 1953.

ROYCE

The Religious Aspect of Philosophy by J. Royce. Peter Smith, Gloucester, Mass., 1958.

The Conception of God by J. Royce. Macmillan, New York, 1897.

Study of Good and Evil by J. Royce. Macmillan, New York, 1898.

The World and the Individual by J. Royce. Macmillan, New York, 1900-2.

The Philosophy of Loyalty by J. Royce. Macmillan, New York, 1908.

W. James and Other Essays by J. Royce. Macmillan, New York, 1911.

The Sources of Religious Insight by J.

Royce. Clark, Edinburgh and Scribner's, New York, 1912.

The Problem of Christianity by J. Royce. Macmillan, New York, 1913.

Lectures on Modern Idealism by J. Royce. Yale U.P., New Haven, Conn., 1919.

Fugitive Essays by J. Royce. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1920.

RUSSELL

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

The Principles of Mathematics by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1950; Norton, New York, 1938.

Philosophical Essays by B. A. W. Russell. Longmans, London and New York, 1910.

Principia Mathematica by B. A. W. Russell (with A. N. Whitehead). C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1927.

The Problems of Philosophy by B. A. W. Russell, Williams & Norgate, London and Holt, New York, 1912.

Our Knowledge of the External World by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Humanities, New York.

Principles of Social Reconstruction by B. A. W. Russell, Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1920; Century, New York, 1916.

Mysticism and Logic, and Other Essays by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1917; Barnes & Noble, New York, 1954.

Introduction to Mathematical Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Macmillan, New York, 1924.

The Practice and Theory of Bolshevism by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1921; Macmillan, New York, 1949.

The Analysis of Mind by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1921.

On Education Especially in Early Childhood by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Liveright, New York, 1926.

An Analysis of Matter by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London 1955; Dover, New York, 1954.

An Outline of Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Meridian, New York, 1927.

Power: A New Social Analysis by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Norton, New York, 1938.

An Inquiry into Meaning and Truth by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1940; Humanities, New York.

The Philosophy of Bertrand Russell ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern University, Evanston, Ill., 1944.

History of Western Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1946.

Human Knowledge, its Scope and Limits by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1948.

Authority and the Individual by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1949.

Human Society in Ethics and Politics by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1954; Simon & Schuster, New York, 1955.

Logic and Knowledge (Essays, 1901-50) by B. A. W. Russell, ed. R. Marsh. Allen & Unwin, London, 1956; Macmillan, New York.

My Philosophical Development by B. A. W. Russell. Simon & Schuster, New York, 1959.

RYLE

The Concept of Mind by G. Ryle. Hutchinson, London, 1949; Barnes & Noble, New York, 1950.

Dilemmas by G. Ryle. C.U.P., Cambridge, 1954.

SANTAYANA

The Life of Reason by G. Santayana. Constable, London and Scribner's, New York, 1954.

The Sense of Beauty by G. Santayana. Black, London, 1896; Dover, New York, 1955.

Realms of Being by G. Santayana. Constable, London; 1928-40; Scribner's, New York, 1942.

The Philosophy of G. Santayana ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers). C.U.P., Cambridge and Tudor, New York, 1943.

SARTRE

Being and Nothingness by J.-P. Sartre, tr. H.E. Barnes; Methuen, London and Philosophical Library, New York, 1957.

Existentialism and Humanism by J.-P. Sartre, tr. P. Mairet, Methuen, London, 1955; Philosophical Library, New York.

Literary and Philosophical Essays by J.-P. Sartre, tr. A. Michelson, Rider, London, 1955.

Transcendence of the Ego by J.-P. Sartre, tr. F. Williams and R. Kirkpatrick.

Vision Press, London, 1958; Noonday, New York, 1957.

SCHILLER

Humanism: Philosophical Essays by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

Studies in Humanism by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

Formal Logic by F. C. S. Schiller, Macmillan, London, 2nd ed. 1931.

Logic for Use by F. C. S. Schiller. Bell, London, 1929.

SCHLICK

Space and Time in Contemporary Physics by F. Schlick, tr. H. L. Brose. O.U.P., Oxford, 1920.

Problems of Ethics by F. Schlick. New York, 1939.

Gesammelte Aufsätze (1926-36) by F. Schlick. Vienna, 1938.

Philosophy of Nature by F. Schlick. New York, 1949.

SCHOPENHAUER

Essays from the Parerga and Paralipomena by A. Schopenhauer, tr. T. B. Saunders. Allen & Unwin, London, 1951.

The World as Will and Idea by A. Schopenhauer, tr. R.B. Haldane and J. Kemp. Routledge, London, 1883.

SIDGWICK

The Methods of Ethics by H. Sidgwick. London, 1930 (reissue).

Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau by H. Sidgwick, ed. E. C. Jones. Macmillan, London, 1902.

SPENCER

A System of Synthetic Philosophy by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1862-92

Data of Ethics by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1879.

SPINOZA

Ethics by B. de Spinoza, tr. A. Boyle. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Political Works by B. de Spinoza with tr. A. Wernham. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

Spinoza by S. Hampshire. Penguin, London and Baltimore, 1952.

Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza by R. L. Saw. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

STEVENSON

Ethics and Language by C. Stevenson. Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

TAYLOR

The Problem of Conduct by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1901.

Elements of Metaphysics by A. E. Taylor. Methuen, London, 1903.

The Faith of a Moralist by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

Philosophical Studies by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1934.

TOULMIN

Examination of the Place of Reason in Ethics by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1950.

Philosophy of Science, an Introduction

by S. Toulmin. Hutchinson, London and Rinehart, New York, 1953.

The Uses of Argument by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1958.

URBAN

The Intelligible World, Metaphysics and Value by W. Urban Allen & Unwin, London, 1929.

Language and Reality: the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism by W. Urban. Allen & Unwin, London, 1939; Macmillan, New York.

Beyond Realism and Idealism by W. Urban. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1949.

VENN

The Logic of Chance by J. Venn. Macmillan, London, 3rd ed. 1888.

Symbolic Logic by J. Venn. Macmillan, London, 2nd ed. 1894.

Principles of Empirical or Inductive Logic by J. Venn. Macmillan, London, 1889.

WARD

Naturalism and Agnosticism by J. Ward. London, 1899.

The Realm of Ends, or Pluralism and Theism by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 3rd ed. 1920.

Psychological Principles by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1920.

Essays in Philosophy by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1927.

WHEWELL

History of the Inductive Sciences by W. Whewell. London, 3rd ed. 1857.

The Mechanical Euclid by W. Whewell.
Cambridge, 5th ed. 1849.

Philosophy of the Inductive Sciences by
W. Whewell. Parker, London, 1837.

The Elements of Morality by W. Whewell.
Cambridge, 4th ed. 1864.

Lectures on Systematic Morality by W.
Whewell. London, 1846.

William Whewell by I. Todhunter. London,
1876.

WHICHCOTE

Selections in: *The Cambridge Platonists*
ed. E. T. Campagnac. O.U.P., Oxford,
1901.

WHITEHEAD

Principia Mathematica by A. N. Whitehead
(with B. A. W. Russell). C.U.P.,
Cambridge, 2nd ed. 1927.

The Principles of Natural Knowledge by
A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge,
1919.

The Concept of Nature by A. N. Whitehead.
C.U.P., Cambridge and New
York, 1919.

The Principle of Relativity by A. N.
Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1922.

Science and the Modern World by A. N.
Whitehead. C.U.P., Cambridge, 2nd ed.
1926; Macmillan, New York, 1925.

Religion in the Making (Lowell Lectures)
by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge,
1929; Macmillan, New York,
1926.

Process and Reality (Gifford Lectures)
by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge,
1929.

Adventures of Ideas by A. N. Whitehead.
C.U.P., Cambridge, 1938; Macmillan,
New York, 1933.

Modes of Thought by A. N. Whitehead.
C.U.P., Cambridge and Macmillan,
New York, 1938.

Whitehead's Metaphysics by I. Leclerc.
Allen & Unwin, London and Macmillan,
New York, 1958.

The Philosophy of Whitehead by W.
Mays. 1959.

WISDOM

Problems of Mind and Matter by J. Wisdom.
C.U.P., Cambridge, 1934.

Other Minds by J. Wisdom. Blackwell,
Oxford, 1952.

Philosophy and Psycho-Analysis by J.
Wisdom. Blackwell, Oxford, 1953.

WITTGENSTEIN

Tractatus Logico-Philosophicus by L.
Wittgenstein, tr. C. K. Ogden, Routledge,
London, 1922; Humanities, New
York.

Philosophical Investigations by L. Wittgenstein,
tr. G. E. M. Anscombe, Blackwell,
Oxford, 2nd ed. 1958.

Remarks on the Foundations of Mathematics
by L. Wittgenstein, ed. G. von Wright,
tr. G. E. M. Anscombe. Blackwell,
Oxford and Macmillan, New
York, 1956.

The Blue and Brown Books by L. Wittgenstein,
ed. G. E. M. Anscombe. Blackwell,
Oxford, 1958.

Introduction to Wittgenstein's Tractatus
by G. E. M. Anscombe. 1959.

Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition
by E. Stenius. Blackwell,
Oxford, 1959.

Ludwig Wittgenstein: A Memoir by N.
Malcolm. 1958.

الشمس : ٧٥ ل. ل.